



Princeton University Library



32101 075631562

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*



سلسلة القواعد الفقهية
يبحث فيها عن ثلثين قاعدة فقهية

al-Qawā'id al-Fiqhiyah

القواعد الفقهية

من منشورات
دار العلم

ناصر مكافمة الشيرازي

مطبعة الحكمة - قم

ذی الحجة الحرام ۱۳۸۲

(RECAP)

(Arab)

KBL

.M3425

(Juz' 1)

الجزء الأول

بحث فيه عن قواعد ثلث:

١- قاعدة لاضرر

٢- الصحة

٣- لاصح

فهرس الجزء الاول من القواعد الفقهية

الصفحة	العنوان
٦	بعض مشاكلنا العلمية- يبحث فيه عن بعض النواقص الموجودة في كيفية دراستنا اليوم عن الفقه والاصول وغيرهما- وهو قليل من كثير- مع الاشارة الى بعض طرق اصلاحها.
١١	موقف القواعد الفقهية بين الفقه والاصول
١٢	القواعد الثلثون التي نبحث عنها في هذا الكتاب.
١٤	ماهي القواعد الفقهية ؟ .
٢٠	اقسام القواعد الفقهية.
الاولى - قاعدة لاضرر	
٢٢	مدارك القاعدة من كتاب الله عز وجل
٢٤	» من السنة من طرق الخاصة وهي عشرون حديثاً.
٣٦	» » من طرق العامة
٣٩	الكلام في عدم ثبوت تذييل حديث «لاضرر» بقرينة «في الاسلام» . نقد على المحقق الاصفهاني والمحقق النائيني (قدهما) فيما ذكراه من انكاره ورود «لاضرر» زيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء .
٤١	معنى الضرر والضرار.
٥٠	مفاد حديث «لاضرر» والاقوال الاربعة التي ذكرت فيها .
٥٢	المختار في معنى الرواية
٦١	فذلكة الكلام في معنى الحديث
٦٥	ما ذكره بعض اعظام العصر في معنى الرواية ؛ ونقده.
٦٨	تسميات قاعدة لاضرر : الاول - هل هي موهونة بكثرة التخصيص .
٧١	التنبيه الثاني - هل في حديث «سمره» شيء يخالف القواعد ؟ .
٧٣	» الثالث - وجه تقديم القاعدة على سائر العمومات .
٧٤	» الرابع - نفى الضرر هل هو من باب الرخصة او العزيمة ؟ .
٧٦	» الخامس - المدار على الضرر الواقعي لا الضرر المعلوم
٧٩	» السادس - عموم القاعدة تشمل العدميات ايضاً
٨٥	» السابع - المدار على الضرر الشخصي لا النوعي
٨٦	» الثامن - حكم الاضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس عند الاكراه وغيره
٩١	» التاسع - حكم تعارض الضررين وفيه نقود على المحقق النائيني وغيره

- ٩٩ د العاشر - لافرق بين توجه الضرر الى المكلف او غيره
١٠٠ د الحادي عشر - هل الاجور الدنيوية والاخروية تمنع عن صدق الضرر ؟
١٠١ د الثاني عشر - هل الاقدام مانع عن شمول لاضرر؟

الثانية - قاعدة الصحة

- ١٠٧ مدرك القاعدة من الكتاب والسنة
١٠٩ > > > الاجماع القولى والعملى واجماع العقلاء
< > > > العقل
١١٦ تنبيهات اصالة الصحة - الاول - المدار على الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل
التنبيه الثاني - في وجوب احراز صورة العمل في الحمل على الصحة ونقدا
افاده الشيخ الاعظم وغير واحد من اكابر المتأخرين
١٢٠ التنبيه الثالث - في ان الصحة في كل مورد بحسبه
١٢٥ د الرابع - في لزوم كون الفاعل بصد الفعل الذى يراد ترتيب آثاره
١٢٧ د الخامس - في حكم عمل النائب والاجير اذا شك في صحته
١٢٩ د السادس - هل القاعدة من الامارات او الاصول العملية ؟
١٣٢ د السابع - في تقدم قاعدة الصحة على اصالة الفساد والاصول الموضوعية
١٣٧ د الثامن - يستثنى من عموم اصالة الصحة صورتان
١٣٩ د التاسع - اصالة الصحة تجرى في عمل المكلف نفسه
١٤٣ د العاشر - اصالة الصحة في الاقوال والاعتقادات
١٤٥

الثالثة - قاعدة لاجرح

- الجرح على انواع
١٥٢ المقام الاول - ما يدل على نفى الجرح من آيات الكتاب العزيز
١٥٥ ما يدل عليه من السنة وهى ١٤ حديثاً
١٥٨ المقام الثاني - معنى العسر والجرح والاصر ، وهل هى بمعنى واحد ام لا ؟
١٦٩ اشكال في عموم نفى الجرح وجوابه
١٧٣ مفاد القاعدة ووجه تقدمها على سائر العمومات
٢٧٦ المقام الثالث - فى التنبيهات : الاول هل هى موهونة بكثرة التخصيصات
١٧٩ مازكروه فى دفع اشكال كثرة التخصيص ؛ ونقودها
١٨٠ المختار فى حل الاشكال
١٨٦ التنبيه الثاني - فى ان العبرة بالجرح الشخصى لا النوعى
١٨٨ د الثالث - حكم تعارض نفى الجرح ونفى الضرر
١٩٠ د الرابع - فى شمول القاعدة للعدميات
١٩٣ د الخامس - نفى الجرح عزيمة لارخصة
١٩٣ د السادس - فى اختلاف العسر والجرح باختلاف العوارض والاحوال
١٩٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدك يا من اسبغ علينا نعمه ظاهرة و
باطنة ، بعث فينا رسولا من انفسنا ، يتلو علينا آياته ،
ويعلمنا الكتاب والحكمة بفضله ، ليهدينا سبيل السلام
ويخرجنا من الظلمات الى النور .

والصلوة عليه و على آله خزان علمه ، الذين نور
بهم الظلم و اوضح بهم البهم ، شهدائه على عباده ، و
امثاله على حاله و حراره ، فيهم تمت الكلمة وعظمت النعمة
وانتلفت الفرقة .

مقدمه

بعض مشاكلنا العلمية

لم تزل ولا تزال تفتخر الشيعة الامامية بان مصادر علومه اهل بيت الوحي وورثة علم النبي ﷺ فعندهم من الاثر الصحيح ما لم يصل الى غيرهم ، حيث اخذوها ممن صاحب طول الميالي والايام ، وصاحب سره ومن ربي في حجره ، او ممن نشأ من بعده في بيته .

لكن لا تفتخر بهذا فحسب ؛ بل تفتخر ايضا بان ائمتهم (عليهم السلام) قد فتحوا عليهم باب الاجتهاد حينما اغلقه الاخرون على انفسهم ، فامروهم بالنظر و التفكير في الاصول التي وصلت اليهم واستنباط فروعها منها ، وفي الفروع التي تحدث لهم وارجاعها الى اصولها ، ليمتدحوا بهم بذلك كل ما يحتاجون اليه من الاحكام الشرعية في جميع الحوادث الواقعة لهم .

وقد نذبهم ائمة اهل البيت عليهم السلام الى ذلك تارة بقولهم : انتم اعرف الناس اذا عرفتم معاني كلامنا (١) و اخرى بان الله على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة واما الباطنة فالعقول (٢) و ثالثة بتعليمهم طرق الجمع بين الاخبار المتعارضة ، بالاخذ بالمجمع عليه وبعرضها على كتاب الله غير ذلك من المرجحات .

١ - رواه في المجلد الثالث من الوسائل في الباب ٩ من ابواب صفات القاضى .

٢ - رواه في الكافي باب العقل والجهل من المجلد الاول عن هشام بن الحكم عن -

و رابعة بمثل قولهم « هذا باب ينفتح منه الف باب » بعد الاشارة الى قاعدة «الغلبة» وهى ان ما غلب الله عليه فالله اولى بالعدر (١) و قولهم مشيرين الى بعض مسائل الوضوء: «هذا و اشباهه يعرف من كتاب الله وما جعل عليكم فى الدين من حرج» (٢) فتحوهم على الاستمضاء بالكتاب العزيز و الاصول التى وردت فى السنة ، اكثر مما يعرفه الناس .

و سادسة بابطالهم التصويب و اعلامهم بان «الله فى كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل» (٣) فمن ادركه فقد اصاب و الا فقد اخطأ ، و «ان للمصيب اجر ين وللمخطى اجر أو احياناً» (٤) حتى يبدل الناظر غاية مجهوده فى البحث والفحص عن الادلة ليصيب الاحكام الواقعية ، ولا يكتفى بما وقف عليه بآدى نظره ، بزعمه ان المجتهد مصيب فى رأيه ، و ما انتهى اليه اجتهاده هو حكم الله الواقعى فى حقه؛ الى غير ذلك من القرائن الكثيرة يطول المقام بذكرها .

وبهذه وبغيرها فتحو اعلامنا باب الاجتهاد ، الذى هو رمز بقاء الدين وحافظ للنشاط العلمى ، وبه يوجه الخطى نحو الكمال و يتقدم العلم الى الامام و يعلموا الاسلام ولا يعلى عليه ، اجل لا ينمو العلم ولا يربو - اى علم كان - الا تحت ضوء الاجتهاد .

ولذلك نرى فقهاء اهل البيت من اصحابنا قد اتوا باعمالهم بأبى الاخرون ، من كتب

١ - رواه فى الوسائل فى الباب ٣ من ابواب القضاء من المجلد الثانى .

٢ - رواه فى الوسائل فى الباب ٣٩ من ابواب الوضوء من المجلد الاول .

٣ - هذه الرواية متواترة بالمعنى كما اعترف به المحققون من الاصحاب فى باب التخطئة والتصويب فانه تواترت الاخبار عن ائمة اهل البيت عليهم السلام بان «الله فى كل واقعة حكماً بينه لنبيه و بينه النبى (ص) للاوصياء من بعده ؛ فجميع الاحكام مخزونة عندهم حتى مثل ارش الخدش ، ومضامينها و ان كانت مختلفة الا انها مشتركة فى افادة هذا المعنى .

٤ - هذه الرواية من الروايات النبوية المشهورة ؛ قال شيخنا الاجل فى «الفصول»

فى باب التخطئة والتصويب : «ان الامة قد تلقت هذه الرواية بالقبول» .

قيمة كثيرة في مختلف ابواب الفقه واصوله ، وتلاحقت آرائهم العلمية ونظراتهم جيلا بعد جيل حتى انتهت الى يومنا هذا ، فاخذ علوم الدين ولاسيما الفقه عندهم يتسع نطاقها كل يوم ، فهنا نحن قدور ثنا اليوم من اصحابنا الاقدمين وعلمائنا الاكابر المتأخرين مئات ، لابل آلاف من الكتب القيمة في الفقه واصوله والحديث ورجاله ؛ بهاتنكشاف النقاب عن غوامض مسائلها ، وتهدى رواد العلم الى مكثون حقايقها ، فشكر الله سعيهم واجزل اجرهم . وجزاهم عناو عن الاسلام خير الجزاء .



لكن مع الاسف!

لكن مع الاسف لم يدخل هذا النجاح العلمى العظيم عن نواقص لا يستهان بها ، نشأت عن افراط في بعض الجوانب وتقر يط في آخر ، حيث انا نرى اليوم مسائل كثيرة ، لاترتب عليها اية فائدة يعابها ، قد اختلطت بالمسائل النافعة ، لا سيما في اصول الفقه ، بل الفقه نفسه لم يدخل منها .
ومن العجب ان هذه المسائل تتزايد كل يوم ، تحت عنوان بسط العلم وتحقيق الحقيقة؛ بما ينذر عن مستقبل مظلم !

فنرى في «اصول الفقه» الذي هو من هم ار كان الاجتهاد واستنباط الاحكام الفرعية عن مداركها ؛ مباحث لا طائل تحتها اصلا او قليل الفائدة جدا ، لا تليق بتملك الابحاث الطويلة ، كالببحث الطويل عن المعانى الحرفية ، وبعض ابحاث المشتق ، وبعض ابحاث مقدمة الواجب ، وكثير من مباحث الانسداد ، والببحث عما يريد على التعاريف من النقوض ، مع اعترافهم بانها تعاريف شرح اسمية لا حدود حقيقية .

ونرى في الفقه البحث عن فروع نادرة جداً ، لو لم يكن الابتلاء بهامحالاته ، ككثير من فروع العلم الاجمالي التي تذكر في الفقه تارة وفي الاصول اخرى ، وكالببحث المشهور عن وجوب القسمة على النبي ﷺ بين ازواجه وعن وظائف الامام عند ظهوره ؛ وحكم دمه وغيره ، وكالببحث عن خلق الساعة ، اى من خلق بالغاً دفعتاً ، هل يحتاج الى الوضوء لصلوته ام لا ، الى غير ذلك مما يطلع عليه الخبير في كثير من ابواب الفقه.

ومن جانب آخر نرى بهم يعتمنون بشأن الافعال الشاذة، مهما كانت ، ويتعبون انفسهم بايراد الاشكالات الكثيرة على كل واحد منها ولو كان ظاهر البطلان من غير حاجة الى ابطاله ، وبتوضيح موارد النظر في ذيل كلام المخالف وصدده ، ومعناه ولفظه ، واصله وفرعه ولو كان اجنبياً عن تحقيق حكم المسألة .

ونراهم ايضاً باحثين عن بعض مسائل اصول الفقه (اي ما يسمى اصولاً ولعلها ليست باصول!) شهر أو شهرين ثم ياتمسون ثمرة لها ، من هنا وهناك ، فقد لا يرى منها عين ولا اثر ، فلما اعيها هم الفحص يسكنون الى النذر واشباهه و يرضون انفسهم بظهور ثمرتها في النذور ؛ ويقولون لعل ناذراً يبدوله ويقترح نذراً يربط بتملك المسألة ، غفلة عن ان هذا الناذر المسكين يمكن ارتباط نذره باية مسألة من مسائل العلوم ، فهل يرضى اللبيب بطرح جميعها في الاصول معتدراً بمثل هذا العذر؟ .

واسوء من ذلك كله ما نراه من تغيير مجارى البحث في هذه العلوم و خلطها بغيرها فيستدل للمسائل الفقهية او الاصولية باستدلالات لا يليق ايرادها الا في المباحث الفلسفية ، مع ان من الواضح ان كل علم يليق بطور من البحث لا يليق به الاخر فالفلسفة تدور على التدقيق والتعمق في الحقايق الكونية الخارجية وتدور استدلالاتها عليها؛ واما الفقه و اصوله يدوران على امور اعتبارية تشريعية وامور عرفية وضوابط جرت عليها سيرة العقلاء فيما بينهم ، و كل من هذين يليق بطور من البحث لا يليق به الاخر ، ولا شك ان تحريف كل منها عن موضعه لا يوجب الابعداً وضالاً من الحقيقة .

فصارت هذه الامور وامثالها تفتنى برهة طويلة من احسن ايام شباب طلاب العلم وشيئاً كثيراً من نشاطهم العلمى و قواهم الفكرية ، وتمنعهم عما هو اهم وانفع . فاصبحت هذه المشكلة بلاءاً للعلم واهله ولهذا ولغيره -صارت ابحاثنا الفقهية اليوم تدور غالباً حول ابواب العبادات وشيء طفيف من المعاملات و بقيت ساير المباحث القيمة متروكة مهجورة الا عند الاوحدى من العلماء الاعلام

نسأل الله تعالى و نبتهل اليه سبحانه ان يبعث اقواماً ذوى عزائم راسخة يقومون باعباء هذا الامر ويهدون علوم الدين وينفون عنها هذه الزوائد ويهدون طلاب العلم

الى سواء السبيل ، ولست انسى ان بعض اساتذة الكرام يرى ان التعرض لمثل هذه المسائل لا يخلو عن شبهات شرعية . ولعلها بملاحظة ما نرى من ان الاسلام اليوم فى اشد الحاجة الى العلماء الذين عن حوزته بعلمو مهم النافعة ، فصرف الوقت فى غيرها يمنع عن هذه المهمة .

وهن العجيب ان كثير آمن الباحثين مع علمهم بجميع هذه الامور وقولهم فى المجالس « كيت وكيت » اذا اشتغلوا بالبحث لا يملكون انفسهم عن متابعة الباقيين فلعلمهم يحسبون عدم التعدى عن طورهم فى سرد جميع هذه المباحث ؛ اقتداءً محموداً للسلف الصالح رضوان الله عليهم فكانهم نسوا طريقهم فى عدم الخضوع قبال اية مسألة من المسائل العلمية المنقولة عنهم الا بالدليل القطعى ، لا ينظرون الى القائل ولا يرون فى هذا اية منافاة للاسوة الحسنة بهم و اقتفاء آثارهم قدس الله اسرارهم فاذا كانوا يباطلواهم الدليل القاطع على آرائهم فى تلك المسائل فكيف لا يباطلواهم الدليل على جعلها فى عداد مسائل العلوم وفى كيفية البحث عنها .

اولعلمهم يعتقدون بوجود « فوائد علمية » فى هذه المباحث ، وان خلت عن نتائج علمية ، لكنهم نسوا ان فائدة هذه العلوم لا تظهر الا فى العمل ، فما لا فائدة عملية فيه لا يستحق البحث ، فان هذه العلوم ليست من العلوم التى تطلب لذاتها كالعلوم الباعثة عن توحيد الله تعالى وصفاته و اسمائه .

اولعلمهم يزعمون ان مخالفة علمائنا الاكابر رضوان الله عليهم فى هذه الامور تمس كرامتهم وتضر بشأنهم ؛ ولكن الحق ان الجمود على ما افادوه وترك السعى فى تهذيبها وتنقيحها وتكميلها امس بكرامتهم واضر بشأنهم ، لانه اضاعة لماراموه من اهداف العلم وتقدهه نحو الكمال . جزاهم الله عن الدين واهله خير الجزاء

ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فى صدورنا غلا
للذين آمنوا ربنا انك رؤوف رحيم

موقف القواعد الفقهية

بين الفقه والاصول

من اهم ما يجب على الفقيه تحقيقه و البحث عنه هي « القواعد الفقهية » التي تكون ذريعة للوصول الى احكام كثيرة من اول الفقه الى آخره ، و تبتمنى عليها فروع هامة في شتى المباحث و الابواب .

لكن - رغمًا لهذا الموقف - لم يبحث عنها بما يليق بها ، ولم يودحها عن البحث . لافى الفقه و لافى اصوله ، الاشياء طفيف منها . كقاعدة لاضرر و بعض القواعد الاخر كقاعدة التجاوز و الفراغ التي وقع البحث عنها في بعض كتب المتأخرين من الاصوليين ، بحثًا تبعياً استطرادياً ؛ لان اتياً استقلالياً ، فاصبحت هذه القواعد النفيسة كالمشردين لاتاوى داراً و لاتجد قراراً ، لاتعد من الاصول و لامن الفقه ، مع ان من حقها ان يفرد لها علم مستقل ، كيف و نحن في حاجة شديدة منها في طيات كتب الفقه . و غير خفى انه لا يمكن تنقيحها في ضمن الابحاث الفقهية ؛ لان كل مسألة منها يختص ببحث خاص كما ان كثير منها لاتمس المسائل الاصولية كى يبحث عنها في علم الاصول ولو استطراداً .

نعم قد قام شذمة فليملون من متأخرى الاصحاب بتاليف رسالات تحتوى على بعض تلك القواعد : منهم العالم الفاضل المولى محمد باقر اليزدى الحائرى المتوفى قرب سنة الثلثمائة بعد الالف ، و المولى العلامة محمد جعفر الاسترآبادى المتوفى سنة ١٢٦٣ و سماه «مقاليد الجعفرية» و منهم السيد الاجل السيد محمد مهدي القزوينى المتوفى سنة ١٣٠٠ (١) و لكن مع الاسف لم يصل شىء ، من هذه الكتب الينا .

و اما كتاب «القواعد» الذى صنفه شيخنا الاعظم الشهيد الاول قدس الله نفسه فليس متمعناً فى سرد القواعد الفقهية بل يحتوى على مسائل مختلفة فقهية من شتى الابواب ،

(١) ذكرها العلامة الجليل محبى آثار الشيعة و ما أثرها الشيخ آغا بزرك الطهرانى

فى كتابه القيم «الذريعة الى تصانيف الشيعة» .

واخرى اصولية ، بينما يرى فيه بعض المسائل الكلامية بل اللغوية ايضاً ، فهو بكتاب فقهي اشبه منه بغيره .

وكذا «تمهيد القواعد» للعلامة التحرير الشهيد الثاني فهو كما ذكر في مقدمته يحتوى على مائة قاعدة اصولية و ما يتفرع عليها من الاحكام و مائة قاعدة ادبية مع ما يناسبها من الفروع الشرعية ، و اما كتاب «عوائد الايام» في بيان قواعد الاحكام ومهمات مسائل الحلال و الحرام ، الذى افه شيخنا المحقق النراقي قدس سره ، فهو - كما يظهر من اسمه - وان اشتمل على بعض القواعد الفقهية الا انها لا يسقوعبها كما انه لا يختص بها ؛ بل يعمها وغيرها .

فتمحصل من ذلك كله انه لا يوجد في مؤلفاتنا تأليف يحتوى على تلك القواعد الهامة باجمعها و يبحث عنها بحثاً يليق بها ، و لذلك لم يبق الى شك فى ان القيام بهذه المهمة بجمع تلك القواعد فى موسوعة مستقلة و البحث عنها بما يليق بها خدمة للعلم و اهله فقامت لها مع قلة البضاعة مستمداً من الله التوفيق و الهداية ، و ابتهل اليه سبحانه ان يبلغنى منى فى اتمامه و ان يجعله ذخراً الى و تذكرة لغيرى انه خير ناصر و معين ثم اعلم ان تلك القواعد الفقهية التى يستند اليها فى مختلف ابواب الفقه و ان كانت كثيرة جداً الا انا نبحت فى هذا الكتاب عن مهماتها وهى ثلثون قاعدة كما يلى :

- ١- قاعدة لا ضرر
- ٢- د لا حرج
- ٣- د د الصحة
- ٤- د د القرعة
- ٥- د د التجاوز و الفراغ
- ٦- د د اليد (دالاتها على الملك و صحة التصرفات و ما يلحق بها من الاحكام)
- ٧- د الميسور (الميسور لا يسقط بالمعسور)

- ٨- قاعدة لاتعماد (لا تعاد الصلوة الا من خمس النخ)
 - ٩- الجب (الاسلام يجب عما قبله)
 - ١٠- الالزام (الزام المخالفين بما الزموا به انفسهم)
 - ١١- النقيمة
 - ١٢- حجية قول ذي اليد
 - ١٣- حجية قول العدل الواحد في الموضوعات
 - ١٤- حجية البيعة
 - ١٥- الخراج بالضمان
 - ١٦- الطهارة
 - ١٧- تبعية العقود للقصور
 - ١٨- الحيازة (من حاز ملك)
 - ١٩- السبق (من سبق الى مال لم يسبق اليه احد فهو احق به)
 - ٢٠- التسلط (الناس مسيطون على اموالهم)
 - ٢١- الفرور (المغرور يرجع الى من غره)
 - ٢٢- الاتلاف (من اتلف مال الغير فهو له ضامن)
 - ٢٣- ضمان اليد (على اليد ما اخذت حتى تؤدى)
 - ٢٤- الاقرار (من ملك شيئاً ملك الاقرار به)
 - ٢٥- عدم ضمان الامين
 - ٢٦- ثبوت البيعة على المدعي واليمين على من انكر
 - ٢٧- ما يضمن وما لا يضمن (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وبالعكس)
 - ٢٨- التلف في زمن الخيار (التلف في زمن الخيار ممن لا خيار له)
 - ٢٩- التلف قبل القبض (كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه)
 - ٣٠- اللزوم في الامارات (كل معاملة لازمة الا ما خرج بالدليل)
- نبدأ بالاهم فالاهم و نجعلها في اجزاء متسلسلة انشاء الله تعالى و نراعى جانب

الاختصار فى سرد المطالب ونقل الاقوال و لا تتعرض لها الا اذا امت الحاجة اليها عند البحث ، ونصرح باسميهم واسامى كتبهم التى ننقل عنها و نجتنب عن التكنى عنهم وعن كتبهم بما تداول فى هذه الايام ، الا اذا دعت اليه الضرورة ، حفظاً لحقوقهم العظيمة و حرصاً على درك الحقيقة ، فلعل الناظر يراجع كلماتهم ويفهم منها غير ما فهمناه ويرى فيها رأياً أقرب الى الحق والصواب . وقبل الشروع فى البحث عن هذه القواعد لابد لنا من تحقيق مرادنا من «القاعدة الفقهية» وطريق تمييزها عن «المسائل الاصولية» و «المسائل الفقهية» .

ماهى القواعد الفقهية

قد اصطلح جمع من متأخري الاصوليين - كما يظهر من كلماتهم فى مقامات مختلفة- على اطلاق هذا العنوان اعنى «القاعدة الفقهية» على احكام عامة ترتبط بكثير من المسائل الفقهية ، وبما ان المقصود هنا بيان مرادهم منها وجهة اقتراحها عن المسائل الاصولية والفقهية لابد من من الاشارة الى تعريف المسائل الاصولية والفقهية اجمالاً قبل ذلك فنقول :

اما المسائل الاصولية فقد ذكر والهاتعريف مختلفة لايهمنا التعرض لها ولما قيل او يمكن ان يقال فيها كيلا نخرج عن طور البحث الذى اشرنا اليه فى المقدمة ؛ فلنذكر ماهو الحق عند نافي المقام و ما يكون مقياساً لتشخيص المسائل الاصولية عن غيرها عند الشك فى بعض مصاديقها ، ولنقدم لذلك مقدمة وهى :

ان علم «اصول الفقه» اليوم يشتمل على انواع مختلفة من المسائل احدثها ما يبحث فيها عن كليات ترتبط بدلالة الالفاظ الواقعة فى الكتاب والسنة ومعاهد الاجماع؛ ويسمى «مباحث الالفاظ» فانها ما يبحث فيها عن حجج ادلة كثيرة وجواز الاستناد اليها فى كشف الاحكام الشرعية ويسمى «باب الامارات والادلة الاجتهادية» فانها ما يبحث فيها عن وظيفة المكلف عند الشك فى حكمه الواقعى مع عدم طريق اليه وهو بحث «الاصول العملية» رابعها ما يبحث فيها عن حكم تعارض الادلة الشرعية وطريق

علاجها وهو باب « التعادل والترجيح »، وخامسها ابحاث تدور حول « الاجتهاد والتقليد » وحجية قول المجتهد للعامى وحدودها وشرائطها فهى قسم من بحث الحجج الشرعية الا انها مخصوصة بالمقلدين ، كما ان ما قبلها اعنى ابحاث التعادل والترجيح ترجع اليها ايضاً ، لانها ترجع الى تعيين ماهى الحججة من الادلة المتعارضة .

ثم لاريب ان علم الاصول لم يكن بادى الامر مشتملا على عامة تلك الابحاث كما يظهر بمراجعة كتب الاقدمين من الاصوليين ؛ بل زيدت عليه تدريجاً حتى بلغ ما نشاهده اليوم ولا شك فى اننا نرى نحواً من الارتباط بين هذه المسائل اجمالاً بحيث لا يستنفر الطبع من جعلها علماً واحداً منفرداً بالتدوين ، وهذا شئ يظهر للناظر فى اول نظره ، كما اننا نرى بينهما اشتراك كفى الاثر وهو انها تعطى الفقيه قدرة قريبة على كشف الاحكام الشرعية عن مداركها ، واشتراك جميع مسائلها فى هذا الاثر ايضاً مما لا ينكر ؛ اذ الى ذلك اننا نرى فرقا واضحاً بين هذه المسائل وسائر العلوم التى يحتاج اليها فى الفقه كعلمى الرجال والحديث واللغة وغيرها بحيث اذا عرض علينا بعض تلك المسائل لم نشك انها من الاصول اوليست منها ، كذلك معلوم بالوجدان .

وهذه الامور ، اعنى الارتباط الذى يوجب بين تلك المسائل ، واتحادها فى الاثر الخاص ؛ وتمايزها عن مسائل سائر العلوم المعلوم بالوجدان اجمالاً ، كلها حاكية عن وجود نوع من الوحدة بين تلك المسائل يتجلى بانحاء مختلفة ومن الواضح ان جمع هذه المسائل المختلفة بهذا النحو وجعلها علماً واحداً الذى تصدى له جمع من المحققين وقرره الآخرون لم يكن صدفة واتفاقاً بل لم يحملهم على ذلك الارتباط الواقع بينها .

فاذن لا يمكننا القول بخروج بعض هذه الابحاث من المسائل الاصلية وعدها بحثاً استطرادياً كما ارتكبه كثير منهم ، حتى جعل المحقق القمى قدس سره جل تلك المباحث الاماخذ منها خارجاً عن مسائل الاصول داخل فى مبادئها ، نظراً الى انها ليست ابحاثاً عن عوارض الادلة الاربعة بل عن الادلة بماهى ادلة . وليت شعري اذا كانت عامة مباحث الالفاظ وجميع ابحاث الادلة الاجتهادية وكذا الاصول العملية خارجة عن عام الاصول فابن هذا العلم الذى قرع الاسماع وملأ الكتب ؛ وهل هو البحث عن احوال تعارض

الدليلين فقط؟ وما الداعى الى اخراج هذه المسائل المهمة عن علم الاصول؟ ويتلوه فى الضعف قول من يرى دخول مباحث الالفاظ طراً فى مبادئ هذا العلم ، مع انها تقرب من نصف مسائل الاصول ولا يرى اى فرق بينها وبين غيرها من مسائلها فيما يرام من اهدافه فالحق ان تصحيح التعاريف التى ذكرها للاصول اهن من ارتكاب التفكيك بين تلك المسائل .

والتعريف الجامع بين عامة تلك المسائل وما اشبهها ، الحاكى عن الوحدة التى تتضمنها وان يقال : « ان مسائل الاصول هى القواعد العامة الممهدة لحاجة الفقيه اليها فى تشخيص الوظائف الكلية للمكلفين » فالمسائل الاصولية تمتاز عن غيرها من المسائل الفقهية والقواعد الفقهية وسائر العلوم بامور :

اولها - انها ممهدة لحاجة الفقيه اليها فى تشخيص وظائف المكلفين ، ولهذا تمتاز عن العلوم الادبية وامثالها التى لا يستغنى عنها الفقيه ، حيث لم تمهد لذلك كما انه يعلم منه ان البحث عن صيغة الامر ومادتها وكذا المشتق وامثاله ابحاث اصولية وان كانت تشبه الابحاث اللغوية والادبية ، لانها مهدت لحاجة الفقيه اليها

ثانيها - ان نتائجها احكام ووظائف كلية ، فالبحث عن حجية الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية وكذا البرائة والاحتياط الجاريتان فيها وما شاكلها ليست ابحاثاً اصولية لان نتائجها احكام ووظائف شخصية .

ثالثها - انها لا تختص بباب دون باب وبموضوع معين دون آخر ، بل تشمل جميع الموضوعات فى جميع ابواب الفقه ، مهما وجد لها مصداق ، فان البحث عن هيئة الامر ومادته و ابحاث العموم والخصوص وكذلك ابحاث الادلة الاجتهادية والاصول العملية واحكام التعارض وغيرها لا يختص بموضوع دون آخر وبباب من ابواب الفقه دون باب وبهذا تمتاز عن القواعد الفقهية كما سيأتى شرحه انشاء الله

ومما ذكرنا تعرف انه ليس من شرط المسألة الاصولية الوقوع فى طريق استنباط الحكم ، كما يظهر من غير واحد من الاعلام ، وذلك لان البحث فى كثير من مسائله بحث عن نفس الحكم الشرعى لاعما يقع فى طريق استنباطه ، كالبحت عن

البرائة الشرعية فى الشبهات الحكمية المستفاد من قوله **«كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَالٌ»** ببناء أعلى شموله للشبهات الحكمية ، فان هذا البحث بحث عن حكم شرعى عام ، وهو الاباحة ، غاية الامر انه لا يختص بباب دون باب وبموضوع دون آخر ، بخلاف الاحكام المبحوث عنها فى الفقه . وكذا الكلام فى غير البرائة من الاصول العملية عقلية كانت او شرعية ، فان ما اشتمل منها على حكم ظاهرى شرعى كان البحث منه بحثاً عن نفس الحكم الشرعى واما فى غيره فالبحث يدور مدار بيان وظيفة الشاك عند الحيرة والشك على نحو كلى عام من دون اختصاص بباب دون باب وبموضوع دون آخر ، كما هو شأن المسائل الفرعية .

* * *

واما المسائل الفقهية فهى « المسائل الباحثة عن الاحكام والوظائف العملية الشرعية و ما يؤل اليها عن موضوعاتها الشرعية » فالمسائل الباحثة عن الاحكام الخمسة المشهورة ، وكذا ما يبحث عن الاحكام الوضعية ، وما يبحث عن ماهية العبادات ، وكذا البحث عن مثل الطهارة والنجاسة الثابتتين لموضوعات خاصة ، مما يؤل الى الاحكام تكليفية او وضعية تتعلق بافعال المكلفين ، كلها اباحات فقهية داخلية فيما ذكرنا ، كما ان البحث عن عبادات الصبى وسائر الاحكام التى تشملها ايضاً كذلك ، فموضوع المسألة الفقهية ليس خصوص الافعال ، ولا افعال المكلفين ، لاستلزامه القول بالاستطراد فى كثير من مسائله ، كالأبحاث المتعلقة بعبادات الصبى وسائر افعاله ، و **«كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَالٌ»** كالمسائل الباحثة عن احكام وضعية متعلقة باعيان خارجية كاحكام المياه والمطهرات والنجاسات ، ولاداعى الى اخراجها من الفقه مع كثرتها ، كما انه وجه لصرها عن ظاهرها وارجاعها الى البحث عن افعال المكلفين بالتعسف والتكلف

* * *

ومن هنا تعرف ان القواعد الفقهية «هى احكام عامة فقهية تجرى فى ابواب مختلفة» وموضوعاتها و ان كانت اخص من المسائل الاصولية الا انها اعم من المسائل الفقهية . فهى كالبرازخ بين الاصول والفقه ، حيث انها اما تختص بعدة

من ابواب الفقه لاجمعيها ، كقاعدة الطهارة الجارية فى ابواب الطهارة والنجاسة فقط ، وقاعدة لاتعاد الجارية فى ابواب الصلوة فحسب ، وقاعدة ما يضمن وما لا يضمن الجارية فى ابواب المعاملات بالمعنى الاخص دون غيرها . و اما مختصة بموضوعات معينة خارجية وان عمت ابواب الفقه كلها ، كقاعدتى لا ضرر ولا حرج فانهما وان كانتا تجريان فى جل ابواب الفقه او كلها ؛ الا انهما تدوران حول موضوعات خاصة ، وهى الموضوعات الضرورية والحرجية .

وهذا بخلاف المسائل الاصولية فانها اما لا تشتمل على حكم شرعى اصلا بل يكون واقعا فى طريق استنباطه ككثير من مسائله ؛ واما تتضمن حكماً عاماً كالبرائة الشرعية الجارية فيما لانص فيه على ما عرفت من غير اختصاص بموضوع دون آخر بل تجرى فى جميع الموضوعات اذا فقد فيها النص .

لا يقال : انها تختص ايضا بموضوع خاص و هو ما لانص فيه ، فانا نقول : ان هذه الخصوصية ليست خصوصية خارجية من قبل ذات الموضوع ، وانما هى خصوصية ناشئة من ملاحظة حكم الشرع كما لا يخفى على الخبير .

والغرض من جميع ما ذكرنا فى تعريف المسألة الاصولية والفقهية والقاعدة الفقهية تشخيص حال بعض المسائل المتشابهة التى قديقع البحث عنها ، وانها من الاصول او من القواعد الفقهية او من الفقه نفسه . و من المعلوم ان تشخيص حال المسألة و اندراجها فى كل واحد من العلوم له دخل تام فى طور البحث عنها وكيفية استفادتها عن مبادئها الخاصة ، فان كل واحد من هذه العلوم يمتاز بنوع من البحث لا يجرى فى غيره ، كما اشرنا اليه فى المقدمة فكن على بصيرة منها .

فائدة - قد اشتهر فى السنة جماعة من الاصوليين ان المسائل الاصولية تنفع المجتهد دون المقلد ، بخلاف المسائل الفقهية فانها تنفع المجتهد والمقلد كليهما ، وقد يجعل هذا طريقاً لتمييز المسألة الاصولية عن الفقهية .

ومن نتائج هذا البحث - كما صرحوا به - هو ان تطبيق كبريات المسائل

الفقهية على مصاديقها الجزئية ليس من شأن الفقيه ، بل عليه القاعلا احكام الفرعية الكلمية الدائرة على موضوعاتها العامة واما تشخيص مصاديقها وتطبيقها عليها عند الحاجة اليها فهو موكول الى المقلد ، ليس للمفقيه فيه نصيب اصلا - اللهم الا فى عمل نفسه . وعلى هذا لو كان تشخيص المقلد فى بعض الموضوعات مخالفاً لمجتهدة فليس قوله حجة فى حقه ، بل كل يعمل على شاكلة .

وفيه اشكال واضح ، فانه مخالف لما استقر عليه يدنهم فى طيات كتب الفقه ، فنراهم يكثر ون البحث عن تشخيص المصاديق الخارجية وصدق العناوين العرفية الواردة فى ادلة الاحكام الشرعية على مصاديق مشكوكة وعدم صدقها ثم الافتاء بما يستقر عليه انظارهم .

فنراهم مثالا يبحثون عن «التغيير» الموجب لنجاسة الماء وان صادق على التقديرى حتى يحكم بنجاسته اذ تغير تقديره ام لا ؛ وعن الماء الذى نقص عن الكرى بمقدار يسير ان اطلاق «الكرى» عليه هل هو من باب المجاز والمسامحة ام حقيقة بنظر العرف حتى يجرى عليه احكام الكرى ؛ وكذا ما اشبهه من التحديدات الواردة فى الشريعة ، وعن الاحجار المأخوذة من المعادن ، هل يصدق عليها عنوان «الارض» الوارد فى ابواب ما يصح السجود عليه حتى يصح السجود عليها ام لا ؛ وانه هل يجوز السجود على قشور الفواكه مطلقا وبعدها انفصالها ، نظراً الى صدق عنوان «ما اكل» الوارد فى اخبار الباب عليها ام لا ؟... الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ، فان جميع ذلك فى الحقيقة راجعة الى تشخيص الموضوعات العرفية الخارجية ؛ فلولا ان هذه التطبيقات موكولة الى نظر الفقيه لكان من الواجب الافتاء بالكليات فقط بان يقال : الماء اذ تغير بالنجاسة نجس ؛ والكبرى طاهر مطهر ، ويجب السجود على الارض وما خرج منها الا ما اكل ولبس ، و يخلى بين المقلدين وبين مصاديق هذه الكبريات الكلمية .

والسر فى جريان سيرتهم فى الفقه على ذلك ان ملاك التقليد - وهو لزوم رجوع الجاهل الى العالم - لا يختص بالاحكام الكلمية ، بل قد يحتاج تطبيق كثير من الموضوعات العرفية على مصاديقها الى دقة فى النظر وتعمق فى الفكر ، خارجة

عن قدرة العوام كالامثلة المذكورة ، فعليهم الرجوع فيها الى نظر المجتهد و رأيه؛ والمجتهد يرجع في تشخيصها الى ارتكازاتهم المغفولة الموجودة في اعماق اذهانهم واذهان جميع اهل العرف - و منهم مقلديه - فيستخرجها وبها يكشف صدق هذه العناوين على المصاديق المشكوكة وعدمه ، فيفتى بمقتضاه . نعم في المفاهيم الواضحة التي لا فرق فيها بين المجتهد والعامي - كمفهوم الماء والدم و امثالهما - كل يرجع الى تشخيصه وليس تشخيص واحد منهما حاجة في حق غيره .

ومنه يظهر وجه عدم جواز تفويض امر الاستصحاب وغيره من الاصول العملية في الشبهات الموضوعية الى المقلدين مع انها ليست من المسائل الاصلية قطعاً ، الوجه فيه ان تشخيص مجاريها ومعارضاتها والحاكم والمحكوم منها مما لا يقدر عليه العامي فهو جاهل بها ويجب عليه الرجوع الى العالم بها وقد عرفت ان رجوع الجاهل الى العالم لا يختص بالاحكام الكلية؛ بل يعمها ، والموضوعات المشككة و ماشا كلها لاتحاد ملاك الرجوع في الجميع .

اقسام القواعد الفقهية

تنقسم القواعد الفقهية الى اقسام :

الاول - مالا يختص بباب من الفقهاء دون باب بل يجري بحسب مدلوله في جل الابواب او كلها الا ان يمنع منه مانع ، مثل قاعدة لاضرر و قاعدة لاجرح وقاعدتي القرعة والصحة على قول ، ولنسماها «القواعد العامة» .

الثاني - ما يختص بابواب المعاملات بالمعنى الاخص ولا يجري في غيرها ، كقاعدة التلف في زمن الخيار ؛ وقاعدة ما يضمن وما لا يضمن ، وقاعدة عدم ضمان الامين وما شابهها .

الثالث - ما يختص بابواب العبادات ، كقاعدة لانتعاد ، وقاعدة التجاوز والفراغ على المعروف ، وما يضاهاهما .

الرابع - ما يجري في ابواب المعاملات بالمعنى الاعم كقاعدة الطهارة وغيرها .

الخامس ما يعمل لكشف الموضوعات الخارجية الواقعة تحت ادلة الاحكام مثل حجية البيئنة وحجية قول ذي اليد ، وكفاية العدل الواحد في الموضوعات وعدمها فهي كالامارات التي يستند اليها في باب الاحكام والفرق بينها وبين هذا القسم من القواعد الفقهية انها تعمل لكشف الاحكام الكلية وهذه تعمل لكشف الموضوعات ، الى غير ذلك من الانسام . والاولى ان نخص كل قسم من هذه الاقسام ببحث مستقل لما بين القواعد المندرجة تحت كل قسم من القرابة والمشاكل الموجهة لتسهيل الامر في اثباتها ودرك حقائقها وحل مشكلاتها .

والحمد لله اولوا آخرا

القاعدة الاولى قاعدة لا ضرر

هذه القاعدة من اشهر القواعد الفقهية ، يستدل بها في جل ابواب الفقه من العبادات والمعاملات ، بل هي المدرك الوحيد لكثير من المسائل ؛ و لهذا افردها بالبحث وصنف فيها غير واحد من اعظم المتأخرين رسالات مستقلة يبنوا فيها حال القاعدة من حيث مدركها ومعناها، وفروعها ونتاجها . منهم العلامة الاكبر شيخنا الاعظم الشيخ مرتضى الانصارى قده ؛ صنف فيها رسالة طبعت في ملحقات مكاسبه بعدان تعرض لها استطراداً في فرائده ذيل قاعدة الاشتغال ، و العلامة المحقق شيخ الشريعة الاصفهاني قده ، و العلامة النحرير النائيني قده ، و جعلها العلامة النراقي قده العائدة الرابعة من «عوائده» .

فبعضهم تقبلها بقبول حسن و جعلها مدركاً لكثير من الفروع الفقهية ، و بعضهم خرب بنيانها من القواعد واعتقد بعدم امكان الاعتماد عليها لاثبات شىء من الفروع التى لا يوجد لها مدرك سواها ، وبعضهم رآها حكماً قضائياً يعتمد عليها فى ابواب القضاء لا غير ؛ بما سنتلو عليكم منها ذكراً . فهذه القاعدة تليق بالبحث والتفتيح التام لكى يتضح حال تلك الفروع الكثيرة المتفرعة عليها فى الابواب المختلفة من الفقه . فنقول - ومن الله جل ثناؤه التوفيق و الهداية ان الكلام فيها يقع فى مقامات :

المقام الاول فى مدركها

لا ريب فى ان نفى الضرر ، والضرار فى الجملة من الامور التى يستعمل بها العقل ، و يشهد له فى مقامات خاصة آيات من الكتاب العزيز :

قال الله تعالى : لا تضاروا الامة بولدها ولا مولود له بولده (١) نهى سبحانه عن اضرار الام بولدها بترك ارضاعه غيظاً على ابيه لبعض الجهات ، كما انه نهى عن اضرار الاب بولده بمنع رزقهن وكسوتهن بالمعروف مدة الرضاع ، فيمتنع عن ارضاع الولد ، فيتضرر منه الولد ، وهذا اظهر الاحتمالات في معنى الاية الشريفة ، ويشهد له صدرها ايضاً حيث قال سبحانه : « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » فانه يشتمل على حكمين : حكم ارضاع الام حولين كاملين وحكم الانفاق عليهن مدة الرضاع ، وذيل الاية متمم لهذين الحكمين فكانه سبحانه قال : فان ابى احدهما عن القيام بما هو وظيفة له - الاب من الانفاق والام من الارضاع - فعلى الاخر ان لاتعامله بترك وظيفته فيضر بالولد من هذه الناحية ، ويويده ايضاً قوله تعالى ذلك : « وعلى الوارث مثل ذلك » كما لا يخفى ، وعلى هذا يكون قوله « لا يضر » مبنياً للمفاعل والباء زائدة فان المضارة تتمدى بنفسها .

وقد يذكر في معنى الاية احتمالات اخرى مبتنية على كون « لا تضار » مبنياً للمفعول والباء للسببية مثل ما ذكره الفاضل المقداد في « كنز العرفان في فقه القرآن » حيث قال : « قيل ان المراد ان لا يضر بالوالدة بان يترك جماعها خوفاً من الحمل ولا هي تمتنع من الجماع خوفاً من الحمل فتضر بالاب روى عن الباقر والصادق عليهما السلام » وعلى هذا المعنى الاية تدل على نهى الاب عن الاضرار بالام وبالعكس بسبب خوف الولد ، وعلى الاول تدل على نهيهما عن الاضرار بالولد ، فهي على كل حال دالة على نفى الضرر والنهي عن الاضرار في الجملة وهو المطلوب واما تمام الكلام في فقه الاية فهو في محله .

وقال ايضاً في حق النساء المطلقات : « ولا تضار وهن لتضييقوا عليهن » (٢) نهى سبحانه عن الاضرار والتضييق على المطلقات في السكنى والنفقة في ايام عدتهن ، كما اوصى بهن في موضع آخر بقوله : ولا تمسكوهن ضراراً لثعدوا (٣) نهى عن الرجوع الى المطلقات الرجعية لالرغبة فيهن بل لطلب الاضرار بهن كالنقص في النفقة او

لتطويل المدة حتى تلجأ الى بذل مهرها - كما اشار اليه في كنز العرفان .

وقال سبحانه ناهياً عن الاضرار بالوراث وتضييع حقوقهم: «من بعد وصية يوصي

بها او دين غير مضار» (١) نهى عن الاضرار بالوراث في الوصية بان يوصى ببعض الوصايا اجحافاً عليهم ودفعاً لهم عن حقهم او يقر بدين ليس عليه دفعاً للميراث عنهم ويشير اليه ايضاً قوله تعالى: «فمن خاف من موص جنفاً او اثماً فاصالح بينهم فلا اثم عليه» والجنف هو الميل الى افراط او تفریط والاضرار بالورثة .

وقال ايضاً ولا يضار كاتب ولا شهيد (٢) نهى عن اضرار كاتب الدين والشاهد عليه او على البيع ، بان يكتب مالم يمل او يشهد بمالم يستشهد عليه ، هذا ان قدر الفعل اعنى لا يضار مبنياً للفعل ، واما اذا قدر مبنياً للمفعول فالنهى انما هو عن الاضرار بالكتاب والشهداء اذا ادوا حق الكتابة والشهادة ، على اختلاف الاقوال في تفسير الاية الشريفة .



هذا ولكن العمدة في اثبات هذه القاعدة على وجه عام هي الروايات الكثيرة المدعى تواترها ، المروية من طرق الفريقين ، وان اختلفت من حيث العبارة بل المضمون حيث ان بعضها عام وبعضها خاص الا ان مجموعها كاف في اثبات هذه الكلمية .
وبما ان في استقصاء هذه الروايات فوائد جمة لا تنال الا به فاللازم ذكر ما وقفنا عليه في كتب اعلام الفريقين مما ذكرها المحققون في رسالاتهم المعمولة في المسألة ومالم يذكروا واليتم الفائدة بذلك انشاء الله ، وانى وان بذات جهدى في جمعها واستقصائها واوردت ما اوردها الاصحاب في هذا الباب واضفت عليها ما ظفرت به مما لم يشيروا اليه ، لكن لعل باحثاً يقف على مالم افق عليه فان العلم غير محصور على قوم وكم ترك الاول والاخر . وكيف كان نبدء بذكر اخبار اصحابنا الاعلام ، ثم تتبعها بذكر ما اورده الجمهور في اصولهم .

فما يدل على هذه القاعدة بعمومها من طرق الاصحاب روايات :

١ - ما رواه الكليني رضوان الله عليه في الكافي عن ابن مسكان عن زرارة عن

ابى جعفر الباقر عليه السلام ، قال: ان سمرة بن جندب (١) كان له عذقي، وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار، فكان يجيء ويدخل الي عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري: يا سمرة ! لانزال تفجأنا على حال لانحب ان تفجأنا عليه ، فاذا دخلت فاستأذن . فقال : لاستأذن في طريق ، وهو طريقى الي عذقي . قال : فشكاه الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فاناها فقال : ان فلاناً قد شككك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذن، فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل، فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله استأذن في طريقى الى

١- «سمرة» بفتح الاول وضم الثانى وفتح الثالث ؛ و«جندب» بضم الاول وسكون الثانى وفتح الثالث على وزن «لعبة» صحابى من بنى شمع بن فزارة . والذى يظهر من تتبع كتب الرجال والسير ، لاسيما ما نقله العلامة الممقانى وابن ابى الحديد ؛ فى ترجمة الرجل انه كان من اشد الناس قسوة وعداوة لاهل البيت (عليهم السلام) وشيعتهم ، وكان لا يبالي بقتل الابرياء وجعل الكاذب وتحريف الكلم عن مواضعه، واليك نبد مما التقطناها من مخازيه :
١- ان معاوية بذل لسمرة بن جندب مائة الف درهم على ان يروى عن النبي (ص) ان هذه الآية نزلت فى على عليه السلام : « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو الدال الخصام - الى قوله تعالى - والله لا يحب الفساد » وان هذه نزلت فى ابن ملجم « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد » فلم يقبل فزاده حتى بلغ اربعمائة الف فقبل ! (نقله ابن ابى الحديد فى شرحه على نهج البلاغة)

٢ - استخلف زياد سمرة بن جندب على البصرة فاتى الكوفة وقد قتل ثمانية آلاف من الناس (وفى رواية من الشيعة!) فقال له زيادهل تخاف ان تكون قتلت احداً بريئاً؟ قال لو قتلت مثلهم ما خشيت ! (رواه ابو جعفر الطبرى فى احداث سنة خمسين من تاريخه) .

٣- قال سمرة : والله لو اطعت الله كما اطعت معاوية لما عذبتنى ابداً ! (نقله الطبرى وابن الاثير) .

٤- ان سمرة بن جندب عاش حتى حضر مقتل الحسين (ع) وكان من شرطة ابن زياد و كان فى ايام مسير الحسين عليه السلام الى العراق يحرض الناس على الخروج الى قتاله (نقله ابن ابى الحديد فى شرحه) ولكن الذى يوهن هذه الرواية ان المنقول من جماعة منهم البخارى انه مات سنة ٥٨ وفى نقل آخر ٥٩ وفى نقل ثالث ٦٠ مع ان وقعة الطف كانت سنة ٦١ فتدبر ❖ ❖

عذقي؟ فقال له رسول الله (ص) خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال : لا، قال : فلك اثنتان قال : لا اريد ، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة اعذق فقال: لا، قال فلك عشرة في مكان كذا وكذا . فابى، فقال : خل عنه وارك مكانه عذق في الجنة قال: لا اريد ، فقال له رسول الله (ص) انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن . قال ثم امر بها رسول الله (ص) فقلعت ورمى بها اليه وقال له رسول الله (ص) انطلق فاغرسها حيث شئت (نقله في الوسائل في الباب ١٢ من كتاب احياء الموات) .

٢ - هارواه في الكافي ايضا عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان ، فكان يمر به الى نخيلته ولا يستأذن ، فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء ، فابى سمرة ، فلما تابه جاء الانصاري الى رسول الله (ص) فشكا اليه وخبره الخبر فارسل اليه رسول الله (ص) وخبره بقول الانصاري وما شكاه ، قال : اذا اردت الدخول فاستأذن فابى ، فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء الله فابى ان يبيع ، فقال لك بها عذق يمدلك في الجنة فابى ان يقبل ، فقال رسول الله «ص» للانصاري : اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار ، (روه في الوسائل في الباب ١٣ من كتاب احياء الموات ثم قال: ورواه الصدوق باسناده عن ابن بكير نحوه ، ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد بن محمد بن خالد مثله) .

ولا يخفى ان هذه الرواية وما قبلها رواية واحدة تحكى عن قضية واحدة نقلها

❖ ❖ ولولم يكن دليل على فسق الرجل ومعاداته للحق واوليائه الا هذه الرواية المنقولة في المتن عن الجوامع المعتمدة الحاكية عن اعتدائه على الانصاري ، لكان كافياً ، فانه صريح في طغيانه واجترائه على رسول الله (ص) واثتبارذ بعصيانه قبال امره الموكد بانواع التاكيد وقد قال الله تعالى : «فلأوربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً» (النساء - ٦٩) بل قد يلوح منها امارات كفره ، فان من البعيد ان يكون الانسان مؤمناً بالمعاد ووعده تعالى بالثواب والجزاء ثم لا يقبل ضمان رسوله (ص) نعم الجنة له ضماناً صريحاً بثمن بخس .

زرارة عن ابي جعفر الباقر عليه السلام و عمدة الفرق بين الطريقتين هو ذكر فيد على مومن في قوله «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» في الاول منهما دون الاخير ، وسياتي ان له دخلا في فهم مغزى الحديث ،

٣ - مارواه الصدوق في «من لا يحضره الفقيه» باسناده عن الحسن الصيقل عن «ابي عبيدة الحذاء» قال قال ابو جعفر (ع) كان لسمره بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان اذا جاء الرجل الى نخلته نظر الى شئ من اهل الرجل فكرهه الرجل فذهب الرجل الى رسول الله (ص) فشكاه فقال يا رسول الله (ص) ان سمره يدخل على بغير اذني فلوا رسلت اليه فامرته ان يستأذن حتى تأخذ اهلي خدرها منه ، فارسل اليه رسول الله (ص) فدعاه فقال : يا سمره ! ما شأن فلان يشكوك ؟ يقول تدخل بغير اذني فتري من اهله ما يكره ذلك ؟ يا سمره ! استأذن اذا انت دخلت ، ثم قال له رسول الله (ص) يسرك ان يكون لك عذق في الجنة بنخلتك ؟ قال : لا ، قال : لك ثلثة قال : لا ؛ قال : ما اراك يا سمره الا مضاراً اذهب يا فلان فاقلمها واضرب بها وجهه (رواه فيمن لا يحضره الفقيه في باب حكم الحریم) وهذه الرواية كما ترى خالية عن ذكر فقرة «لا ضرر ولا ضرار» ولكنها مشتملة على صغرها وهي قوله : «ما اراك يا سمره الا مضاراً» ، وكيف كان فلا ريب في ان هذه الروايات الثلاث حكائية عن قضية واحدة و ان اختلفت عباراتها و بعض خصوصياتها ، نقلها زرارة تارة و «ابو عبيدة الحذاء» اخرى ، ويظهر منها انه كان لسمره بن جندب حق العبور الى نخلته من باب البستان الذي كان عنده دار الانصارى ؛ ولكن اراد استيفاء حقه مع الاضرار بالانصارى ولم يرض بالجمع بين حقه وحق الانصارى بان يكون دخوله مع استئذان منه بل ولم يرض بالاستبدال عنها فدفع عنه رسول الله (ص) شره و امر بقلع نخلته ، لانحصار طريق استخلاص الانصارى الظالم المجحف فيه ، وفي فقه الرواية اباحت تأتي في محله عن قريب انشاء الله .

٤ - مارواه في الكافي عن عقبة بن خالد عن ابي عبدالله (ع) : قضى رسول الله (ص) بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال : لا ضرر ولا ضرار و قال اذا ارفت الارف وحدث الحدود فلاشفعة (رواه في الوسائل عن الكافي في الباب ٥ من ابواب

الشفعة ، ثم اشار الى رواية الشيخ والصدوق له بطرقهما الان في رواية الصدوق زيادة وهي :
«ولا شفعة الا لشريك غير مقاسم» .

و يظهر من هذا الحديث ان العلة او الحكمة في جعل «حق الشفعة» للشريك هي لزوم الضرر و الاضرار عند فقده فان الانسان لا يرضى باى شريك ؛ ويدل ايضا على ان هذا الحق ثابت في المشاع و قبل القسمة ، واما بعدها فلا شفعة و هو المراد من قوله : اذا ارفقت الارف (اي اعلمت علامات القسمة) وحدت الحدود فلا شفعة ؛ ويدل عليه ايضا الزيادة الواردة في طريق الصدوق و هو قوله (ع) ولا شفعة الا لشريك غير مقاسم (١) .

وفي هذا الحديث ايضا ابحاث تدور حول قوله (ع) لا ضرر ولا ضرار و انها رواية مستقلة ذكره الراوى مع حكم الشفعة من باب الجمع في الرواية والنقل ، او انها من تمة رواية الشفعة ، والكلام فيها ياتي عن قريب انشاء الله .
ورواها في «مجمع البحرين» في مادة «ضرر» الي قوله لا ضرر و لا ضرار الا ان فيه التقييد بقوله «في الاسلام» بعد قوله و لا ضرار . وليكن هذا على ذكر منك .

٥ - مارواه في الكافي عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله (ع) قال : قضى رسول الله ﷺ بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع الشبيء (١) وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء ، فقال : لا ضرر ولا ضرار (رواه في الوسائل في الباب السابع من ابواب احياء الموات)

قال العلامة المدقق شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره ان في النسخة المصححة من الكافي عنده : «وقال لا ضرر و لا ضرار» - لا - فقال الخ بان يكون هذه الفقرة معطوفة على ما قبلها بالاولو بالفاء ، فليكن هذا ايضا على ذكر منك . اقول : وهناشيء

١ - قال شيخ الطائفة قدس سره في الخلاف في كتاب الشفعة في المسألة الثالثة : و معنى ارف عليه اعلم عليه قال ابو عبيدة : يقال ارفتها تأريفاً اي اعلمت لها علامات و هي لغة اهل الحجاز . انتهى كلامه .

٢ - الاصح على ما في بعض النسخ «النقع» وهو فاضل الماء ؛ يقال : «نقم البئر» اي فاضل ماؤها

يجب التنبه عليه و هو انه قد وقع الخلاف بينهم في ان مالك البئر اذا قضى حاجته وحاجة مواشيه وزرعه من مائها وفضل بعد ذلك شيء فهل يجب عليه بذله بلا عوض لمن احتاج اليه لشربه او شرب ماشيته او سقى زرعه ؛ او مع العوض ، ام لا ؛ والمعروف بينهم انه لا يجب ، ولكن المحكي عن شيخ الطائفة في المبسوط وفي الخلاف وعن ابن الجنيد والسيد ابي المكارم بن زهرة انه يجب بذله لمن احتاج اليه لشربه و شرب ماشيته خاصة . والمسألة معنونة في كتاب «احياء الموات» ولنا في تأييد اختيار الشيخ قدس سره وتضعيف ما ذهب اليه المشهور كلام يأتي

وفي معنى قوله : «لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء» احتمالات أحدها ان صاحب البئر اذا منع فضل مائها عن اهل البادية ، حتى منعوا عن سقى مواشيهم عند العطش الحاصل عادة بعد الرعي ، لم يقدروا على رعي مواشيهم حول آبار و منعوا من الاستفادة عن كلائها ، فمنع فضل الماء ليمنع عن فضل الكلاء . ثانيها ان صاحب البئر اذا منع عن اهل البادية قابله صاحب الكلاء بفضل كلائه منه . ثالثها ان صاحب البئر اذا منع فضل مائها فلعل اهل البادية يحتاجون اليه لزرعهم و كلائهم وذلك يضر بهم ويمنعهم عن الزرع والكلاء فلهذا امر صاحب البئر بان لا يمنع فضل مائها حتى لا يمنع فضل الكلاء . ولعل اوجه الاحتمالات هو الاول فتدبر .

٦ - ما ارسله الصدوق قدس سره : قال قال النبي ﷺ : الاسلام يزيد ولا ينقص ، قال وقال لاضرر ولا ضرار في الاسلام ؛ فالاسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيد شرأ قال وقال : الاسلام يعلمو ولا يعلم عليه (اخرجه في الوسائل في الباب الاول من ابواب الارث في المجلد الثالث)

و الظاهر ان الصدوق قد جمع هنا بين روايات ثلث واردة بطرق مختلفة ليستدل بها على ان المسلم يرث عن غير المسلم :

احدها - قوله : الاسلام يزيد ولا ينقص ، ثانيها - لاضرر ولا ضرار في الاسلام . ثالثها - الاسلام يعلمو ولا يعلم عليه . اما قوله «فالاسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيد شرأ» فالظاهر انه تفرع على الرواية الاولى ، والذي يؤيد ذلك ما رواه في الوسائل في هذا الباب

بعينه عن معازة انه ورث المسلم عن اخيه اليهودى - وكان عندئذ باليمن - وقال : سمعت رسول الله (ص) يقول : الاسلام يزيد ولا ينقص فاستدل معان بهذه الرواية على ان المسلم يرث عن اخيه اليهودى فعلى هذا ليس مجموعها رواية واحدة وارادة فى باب الارث مشتملة على نفى الضرر والضرار كى تعد رواية مغايرة لغيرها من الروايات . ويؤيده ايضاً ما رواه «الحاكم» فى المستدرک (١) عن النبى (ص) الاسلام يزيد ولا ينقص ، مجرداً عن هذا الذيل اعنى قوله لا ضرر ولا ضرار .

٧ - ما رواه المحدث النورى فى المستدرک (٢) عن دعائم الاسلام عن ابى عبدالله (ع) انه سئل عن جدار الرجل وهو سترة بينه وبين جاره ، سقط عنه ، فامتنع من بناءه قال : ليس بجبر على ذلك الا ان يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحق او بشرط فى اصل الملك ، ولكن يقال لصاحب المنزل اشتر على نفسك فى حقك ان شئت ، قيل له : فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه او اراد هدمه اضراراً بجاره لغير حاجة منه الى هدمه ، قال : لا يترك (٣) وذلك ان رسول الله (ص) قال : لا ضرر ولا ضرار ، وان هدمه كلف ان يبنيه .

ولكن لا يظهر من هذه الرواية ان هذه الفقرة كانت مذكورة فى كلام النبى (ص) مجردة عن غير ما فعله (ع) اخذ من قول النبى (ص) الوارد فى قضية سمرة بن جندب بعنوان كبرى كلبية يستدل بها على مورد السؤال ؛ وهذا امر جائز للإمام (ع) كما يجوز لغيره فلا يجوز الاستشهاد بهذه الرواية على كون هذه الفقرة قضية مستقلة من قضايا النبى (ص) كما قديتوهم . فكن على بصيرة منه ، حتى احدث لك منه ذكراً .

٨ - ما رواه فى المستدرک ايضاً عن دعائم الاسلام عن ابى عبدالله عن ابيه عن آباءه عن امير المؤمنين (عليهم السلام) ان رسول الله (ص) قال : لا ضرر ولا ضرار . وهذه ايضاً - كالتى قبلها - لا تدل على كون الفقرة المذكورة كلاماً مستقلاً من كلمات النبى (ص) وقضاء غير ما ورد فى ذيل رواية سمرة .

(٢) فى المجلد الثالث ص ١٥٠

(١) فى المجلد الرابع ص ٣٤٥

(٣) اى لا يترك حتى يفعل ذلك

٩- مارواه الشيخ في التهذيب باسناده عن هارون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله (ع) : في رجل شهد بعيراً مريضاً وهو يباع ، فاشتره رجل بعشرة دراهم واشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد ، ففضى ان البعير برىء فبلغ ثمنه دنانير قال فقال : لصاحب الدرهم خمس ما بلغ ، فان قال : اريد الرأس والجلد فليس لذلك ، هذا الضرار وقد اعطى حقه اذا اعطى الخس (رواه في الوسائل في الباب ٢٢ من ابواب بيع الحيوان من كتاب التجارة)

ويمكن عد هذه الرواية من الروايات العامة نظراً الى ظهور قوله «هذا الضرار» في كونه صغرى لكبرى كلمية مفهومة من العبارة ، كما هو المعمول في حذف الكبيريات في مقام التعليل والاكْتفاء بذكر صغرها ، فكانه قيل : هذا الضرار ولا ضرار؛ اولا يجوز الضرار . واحتمال كون الكبرى المحذوفة مقيدة بقيود لم يكن المقام مقام ذكرها ، لكونه من مصاديقها على كل حال ، بعيد عن ظاهر العبارة كما لا يخفى على من لاحظ نظائرها ، مضافاً الى ان ظاهره كون التعليل بامر ارتكازي عقلي ولا قيد في هذا الحكم بنظر العقل فتدبر ، وكيف كان فهي دالة على نفى الضرار فقط فلو قلنا بالفرق بينه وبين عنوان الضرر كما هو الاقوى فلا تكون دالة على نفى الضرر .



هذه هي الروايات الدالة على هذا الحكم عموماً . واليك بعض ما ورد في الموارد الخاصة المؤيدة لما سبق من العمومات :

١٠. مارواه في الكافي عن محمد بن حفص عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن قوم كانت لهم عيون في ارض ، قريبة بعضهم بعض ، فاراد رجل ان يجعل عينه اسفل من موضعها الذي كانت عليه ، وبعض العيون اذا فعل به ذلك اضر بالبقية من العيون ، وبعضها لا يضر من شدة الارض . قال فقال : ما كان في مكان شديد فلا يضر وما كان في ارض رخوة بطحاء فانه يضر ، وان عرض رجل على جاره ان يضع عينه كما وضعها وهو على مقدار واحد قال : ان تراضيا فلا يضر . قال يكون بين العينين الفذراع (رواه في الوسائل في الباب ١٢ من ابواب كتاب احياء الموات) .

ويظهر من هذه الرواية ان الاضرار بالغير غير جائز حتى اذا كان منشأه التصرف في امواله التي يتسلط على التصرف فيها كيف يشاء بمقتضى قاعدة تسلط الناس على اموالهم ، فان صاحب العين انما اراد التصرف في عينه المملوكة بان يجعلها اسفل مما كانت فمنعه الامام (ع) من ذلك لما فيه من الاضرار بالعيون القريبة منها هذا ولكن لاعوم فيها يمكن التمسك به في غير موردها . نعم لا يبعد التعدى عنه الى غير البئر من التصرفات والى سائر الجيران والاملاك المتقاربة .

وقد عنون الفقهاء هذه المسألة في باب «حریم العين» من كتاب احياء الموات والمشهور بينهم ان حریم العين والقناة الف ذراع في الارض الرخوة وخمسامة ذراع في الارض الصلبة ؛ ولكن المحكى عن الاسكافي والمختلف والمسالك ان حده ان لا يضر الثاني بالاول .

وكيف كان هذا الخلاف لا دخل له فيما نحن بصدده فانه لا شك في ان الحكمة او العلة في التحديد بالالف وخمسامة على القول به هورفع الاضرار ، ولا يبعد القول بكفاية احد الامرین اعنى البعد بالمقدار المذكور والعلم بعدم تضرر الجار ، وتتمام الكلام في محله .

ثم لا يخفى ان منصرف الرواية هو ما اذا كان ترك ذاك التصرف موجبا لفوات بعض المنافع الزائدة المترتبة لمالك العين لاما اذا كان يتضرر بتمر كه حتى يؤل الامر الى تعارض الضررين ، وليكن هذا على ذكر منك حتى نبحت عنه في بحث تعارض الضررين من التميميات الاتية انشاء الله تعالى .

١١- ما رواه الكليني باسناده عن محمد بن الحسين قال : كتبت الى ابي محمد

(ع) رجل كانت له قناة في قرية فاراد رجلان يحفر قناة اخرى الى قرية له كم يكون بينهما في البعد حتى لا يضر احديهما بالآخرى في الارض اذا كانت صلبة اورخوة؟ فوقع (ع) ، على حسب ان لا تضر احديهما بالآخرى ان شاء الله (رواه في الوسائل في الباب ١٤ من ابواب احياء الموات) .

وهذه الرواية تدل على ان هذا الحكم ، اعنى عدم جواز الاضرار بالغير - حتى بان يتصرف

الانسان فى ملكه او ملكه مباح فىلزم منه ضرر على غيره - كان مرتكزاً فى ذهن الراوى فلذا لم يسئل عن اصل الحكم وانما سئل عن صغراه بقوله : كم يكون بينهما فى البعد حتى لا يضر احد يهما بالآخرى ، ومنشأ هذا الارتكازا ما التعارف الخارجى وما هو الدائر بين العقلاء فى امثال هذه الموارد ، واما عمومات لاضرر ، واما ما روى عن الائمة السابقين عليهم السلام من لزوم التباعد بين العينين بالف او خمسمائة ذراع على اختلاف الاراضى ، مثل ما روى عن الصادق (ع) فى الرواية السابقة . وكيف كان فطريق الاستدلال بهذه الرواية هو عين ما مر بيانه فى الرواية السابقة ؛ الا ان مورد السؤال هناك هو خصوص التصرف فى العيون المستحدثة من قبل ، والسؤال هنا عن احداث عين جديدة فى ارض قريبة من عين اخرى .

١٢ - ما رواه بذلك الاسناد قال : كتبت الى ابي محمد (ع) رجل كانت له رحى على نهر قرية ؛ والقريبة لرجل ؛ فاراد صاحب القرية ان يسوق الى قريته الماء فى غير هذا النهر ويعطل هذا الرحى ، الهذلك ام لا ؟ فوقع عليه السلام : يتقى الله ويعمل فى ذلك بالمعروف ولا يضر اخاه المؤمن (رواه فى الوسائل فى الباب ٢٥ من ابواب احياء الموات) .

والظاهر ان صاحب الرحى كان له حق الانتفاع من ذاك النهر من قبل ، والا كان تصرفه فيه عدوانياً وجازا لصاحب القرية نهيه عن التصرف فيه بمثل هذا وتعطيل رحاه حتى اذا لم يرد سوق الماء فى غير ذلك النهر ، فان الناس مسلطون على اموالهم وعلى سوق الماء فى غير هذا النهر من احم لحقه ويكون تعديا عليه فالمنع منه استناداً الى هذه الجهة لادخل له بما نحن بصدده ، ولكن الذى يستقرب دلالة الرواية على المطلوب ان الامام (ع) لم يسئل الحكم اليه ، بل اسئده الى عنوان آخر وهو عنوان الاضرار فقال : لا يضر اخاه المؤمن ، ويستفاد منه حكم عام بعدم جواز اضرار المؤمن باخاه فى كل الموارد وهو وان كان حكما تكليفياً فى بادى النظر الا انه يستفاد منه الحكم الوضعى ايضا عند التأمل فتأمل .

١٣ - ما رواه الكلينى رضوان الله عليه عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله (ع) فى

رجل اتي جبلا فشق فيه قناة فذهبت الاخر بماء قناة الاول قال فقال : يتقاسمان (١)
بحقايب البئر ليلة ليلة ، فينظر ايتهما اضررت بصاحبتهما ، فان رايت الاخيرة اضررت
بالاولى فلتعور . ورواه الصدوق باسناده عن عقبة بن خالد ؛ وزاد : قضى رسول الله (ص)
بذلك وقال : ان كانت الاولى اخذت ماء الاخيرة لم يكن لصاحب الاخيرة على الاولى
سبيل (رواه في الوسائل في الباب ١٦ من ابواب احياء الموات ، وبمضمونه رواية اخرى
عن الشيخ باسناده عن عقبة بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام)

وفي مجمع البحرين « حقايب البئر » اعجازها ، وهذه الرواية ايضا تدل على عدم
جواز الاضرار بالغير وان كان بالاستفادة من ارض مباحة ، حتى انه امر بالاختيار والمقايسة
والنظر الى ماء القناتين ليلة ليلة ، فان ثبت ان القناة الاخيرة تضر بالاولى فلتعور والا
فلا ، واما عدم حكمه بعور الاولى لو اضررت بالثانية فوجهه واضح لعدم صدق الاضرار
عليه بعد اقدامه بنفسه على حفر قناته قرب الاولى الذي يكون معرضا لذلك عادة ولا
يخفى ان الاستفادة من هذه الرواية الحكم الوضعي ايضا

١٤ - مارواه في الكافي عن طاححة بن زيد عن ابي عبدالله (ع) قال ان الجار
كالنفس غير مضار ولا اثم (رواه في الوسائل في الباب ١٢ من كتاب احياء الموات) .
وهي تدل على عدم جواز الاضرار بالجار بما لا يضر الانسان بنفسه ، وقوله :
ولا اثم لعل معناه انه لا يجوز ارتكاب الاثم في حق الجار وان كل اضراره اثم ، او انه
كفى في اداء حق المجاورة ان لا يضر به فاذا لم يضر به فلا اثم ، ورواه المحدث الكاشاني
تدس سره في الوافي في باب « حسن المجاورة » ثم قال : لعل المراد بالحديث ان الرجل
كما لا يضر نفسه ولا يوقعها في الاثم ولا يعد عليها الامراثما ، كذلك ينبغي ان لا يضر
اخاه ولا يوقعه في الاثم ولا يعد الامر عليه اثما ، يقال اثمه : اوقعه في الاثم ، اثمه الله في
كذاعده عليه اثمنا انتهى كلامه .

١٥ - مارواه الطبرسي في المجمع مرسلا في تفسير قوله تعالى : « من بعد
وصية بوصى بها اودين غير مضار » (٢) من انه جاء في الحديث : ان الضرر في الوصية من

(١) وفي نسخة : « يتقاسمان » والاصح هو الاول وهو من المقايسة .

(٢) النساء - ١٦ و ١٧

الكبائر (ورواه في الوسائل عنه في الباب ٨ من ابواب الوصية)
والظاهر منها - بقريئة سائر الروايات الواردة في ذلك الباب - ان الضرار في الوصية
هو الوصية بتمام المال او باكثر من الثلث ، ولا يخفى ان المستفاد منها عدم صحة هذه
الوصية وعدم نفوذها ، سيما بملاحظة الاية الشريفة فهي لا تدل على حكم تكليفي
فحسب بل عليه وعلى الحكم الوضعي .

١٦ - مارواه الصدوق في عقاب الاعمال باسناده عن النبي ﷺ في حديثه
من اضر بامرأة حتى تفتدى منه نفسها لم يرض الله له بعقوبة دون النار - الى ان قال - و
من اضر مسلما فليس منا ولسنانه في الدنيا والاخرة .

وغير خفي ان الفقرة الاخيرة مطلقة تدل على عدم جواز الاضرار بالمسلم مطلقا
١٧ - ما رواه الكليني باسناده عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) في حديث : انه
نهى ان يضار بالصبي او تضاراه في رضاعه (رواه في الوسائل في باب اقل مدة الرضاع و
اكثرها من ابواب احكام الاولاد) ، وفي ذيل هذا الباب رواية اخرى قريبة منها .

١٨ - ما رواه الكليني ايضا باسناده عن الحلبي عن ابي عبدالله ﷺ قال سألته
عن الشيء يوضع على الطريق فتمر الدابة فتتنفر بصاحبها فتعقره فقال : كل شيء
يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه (رواه في الوسائل في الباب ٩ من ابواب
موجبات الضمان من كتاب الديات) .

فحكم ﷺ بان التصرف في الشارع المباح بما يوجب الاضرار بالغير موجب
للضمان ، وان كون الطريق عاما لا يمنع من هذا الحكم .

١٩ - مارواه الشيخ باسناده عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبدالله ﷺ قال : كل
من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن (رواه في ذلك الباب بعينه)

٢٠ - مارواه الصدوق باسناده عن الحسن بن زياد عن ابي عبدالله (ع) قال : لا ينبغي
للرجل ان يطلق امرأته ثم يراجعها وليس به فيها حاجة ثم يطلقها ، فهذا الضرار الذي
نهى الله عز وجل عنه ، الا ان يطلق ثم يراجع وهو ينوي الامساك (رواه في الوسائل في
الباب ٣٤ من ابواب اقسام الطلاق من كتاب الطلاق) .

وقوله فهذا الضرار الذي نهى الله عز وجل عنه اشارة الى قوله تعالى : ولا تمسكوهن
ضراً لـ لتعتدوا (١) وفي ذاك الباب بعينه روايات اخرى فى هذا المعنى فراجع . هذه
ما وصل اليها من طرق الاصحاب عموماً وخصوصاً ، وهناروايات اخر خاصة واردة فى ابواب
مختلفة يعشر عليها المتتبع قد طويها الكشاح عنها ، والعمدة هى العمومات المتقدمة



واما ماورد من طرق العامة فهى روايات :

١ - مارواه احمد فى مسنده (١) قال حدثنا عبد الله ، قال حدثنا ابو كامل الجحدري ،
قال حدثنا الفضيل بن سليمان ، قال حدثنا موسى بن عقبة ، عن اسحاق بن يحيى عن
الوليد بن عباد صامت عن عبادة قال : ان من قضاء رسول الله ﷺ ان المعدن جبار ، و
البئر جبار ، والعجماء جرحها جبار ، والعجماء البهيمة من الانعام والجبار هو الهدر
الذى لا يغرم ؛ وقضى فى الر كاز الخمس ، وقضى ان النخل لمن ابرها الا ان يشترط
المبتاع ، وقضى ان مال المملوك لمن باعه . . . الى ان قال : وقضى للجدتين من الميراث
بالسدس بينهما ، وقضى ان من اعتق شركاء فى مملوك فعليه جواز عتقه ان كان له مال ،
وقضى ان لاضرر ولا ضرار وقضى انه ليس لعرق ظالم حق ؛ وقضى بين اهل المدينة فى النخل
لا يمنع نفع بئر ، وقضى بين اهل البادية (المدينة خ ل) انه لا يمنع فضل ماء ليمنع
فضل الكلاء .

قال فى المجمع : الجبار بالضم والتخفيف (كغراب) الهدر يعنى لاغرم ، والعجماء
البهيمة سميت بذلك لانها لا تتكلم ؛ والمعنى : ان البهيمة العجماء تنفقت فيمتلف شيئاً
فذلك الشئ هدر وكذلك اذا انهار على احد فهو هدر (يعنى لاغرامة فى التلف فى
شئ من هذه الموارد) .

اقول : لاشك فى ان هذه الاقضية صدرت فى وقايح مختلفة ولكن «عبادة» ذكر
متون الاقضية وحذف موارد ها وجمعها فى حديث واحد ، ومضمونها من اقوى الشواهد

على ذلك ، وعلى هذا فمن القريب جدا ان يكون قوله : «لا ضرر ولا ضرار» غير صادر عنه ﷺ مستقلا وبلا سابقة دعوى ولا منازعة ، بل لعله كان ذلك قضاء في واقعة او وقايح متعددة ؛ نقله عبادة مجرداً عنها ، فيحتمل قريباً ان يكون بعينه ماورد في قضية سمرة مع الانصاري ، او ماورد فيها وفي حكمي الشفعة ومنع فضل الماء (بناء على القول بوروده في ذيلها ايضاً على ماسياً في شرحه) وحينئذ لا يجوز لنا الاخذ بما يظهر منه بادي النظر من وروده مستقلا والاستدلال به على انه كان قضاء مستقلا فليكن هذا ايضاً على ذكر منك .

٢ - ما رسله ابن الاثير في النهاية انه والله اعلم قال : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام واحتمال التقطيع في كلام ابن الاثير عند النقل ايضاً قريب فلا يصح عده قضاءً مستقلاً ٣ - وهنا عبارات مختلفة من محققي اصحابنا تدل على ان الحديث كان متفقاً عليه بين العامة والخاصة :

هنا ما ذكره العلامة قدس سره في التذكرة في المسألة الاولى من خيار الغبن ، قال الغبن سبب الخيار للمغبون عند علمائنا وبه قال مالك واحمد لقوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى .

ويظهر من عبارته ان مستند مالك واحمد ايضاً في هذا الحكم هو حديث نفى الضرر ، ولكن يحتمل ان يكون دليلاً لمختاره ومختار الاصحاب فقط ، وكيف كان فتمسك العلامة بهذا الحديث في هذا المقام شاهد على كونه معتمداً عليه عند العامة والخاصة وهنهما ما افاده السيد ابو المكارم بن زهرة في الغنية في اواخر ابواب الخيار من كتاب البيع لاثبات حكم الارش من قوله : ويحتج على المخالف بقوله (ص) : لا ضرر ولا ضرار .

ومنها ما افاده شيخ الطائفة في المسألة ٦٠ من كتاب البيع من الخلاف في باب حكم خيار الغبن : دليلنا ما روى عن النبي (ص) انه قال : لا ضرر ولا ضرار انتهى وليعلم انه قدس سره لم يذكر هنا قيد «في الاسلام» مع ذكره في كتاب الشفعة من الخلاف بعينه حيث قال : في المسألة ١٤ منه ان قول النبي (ص) لا ضرر ولا ضرار في الاسلام يدل على ذلك فانزله يشكل الاعتماد على ذكره هذا القيد هناك والاستدلال به

على وجوده في متن الرواية .

والحاصل ان امثال هذه التعبيرات والاستدلالات في كتب العامة والخاصة تدل على كون هذه الرواية كالمجمع عليهم بينهم ، حيث ارسلوها ارسال المسامات .
ومما ينبغي التنبيه عليه هنا ان صاحب الوسائل قد سره روى هذه الفقرة اعنى قوله : لاضرر ولا ضرار ، مجردة عن غيرها في ابواب مختلفة من الوسائل مثل الباب ١٧ من ابواب الخيار ، وقد يوهم ذلك انها رواية اوروايات اخر حتى يستند اليها في اثبات صدور هذه الفقرة مستقلة ، ولكن هذه الشبهة تزول بسرعة بعد ملاحظة اسناد هذه الاخبار ، فان اسنادها بعينه اسناد رواية زارة الواردة في قضية سمرة بن جندب ، ورواية عقبة الواردة في قضاء رسول الله في منع فضل الماء فراجع ، وديدن صاحب الوسائل في تقطيع الروايات معلوم لكل من له انس بكتابه .



هذا ما وقفنا عليه من الروايات الدالة على هذه القاعدة عموماً وخصوصاً في كتب الفريقين ، وقد تحصل منه ان هذه الفقرة (لاضرر ولا ضرار) نقلها زارة و ابو عبيدة الحذاء عن الامام الباقر عليه السلام ، وعقبة بن خالد عن الامام الصادق عليه السلام ، و رواها الصدوق والقاضي نعمان المصري مرسلاً ، وارسله الشيخ والعلامة وابن زهرة رضوان الله عليهم في كتبهم ارسال المسلمات و من طرق العامة رواه احمد مسنداً و ابن الاثير مرسلاً . وقد وردت روايات خاصة في مواضع شتى تؤيدهم منها ، فاذن لولم ندع التواتر فيها - كما ادعاه فخر الدين في محكي الايضاح من باب الرهن ؛ فلا اقل انها من المستقيضات التي لا ينبغي التأمل في جواز الاعتماد عليها حتى من القائلين بعدم حجية خبر الواحد .
هذا تمام الكلام في مدرك القاعدة .

المقام الثاني

في مفاد هذه القاعدة

وقبل الشروع في بيان مفاد القاعدة ومعزاهها لابد من تقديم امرين لهما دخل تام في فهم معنى هذه الروايات .

الاول - قد عرفت ان قوله « لا ضرر ولا ضرار » مذيل في غير واحد من طرق الرواية بقوله (في الاسلام) فهل هذا القيد ثابت بطرق صحيحة ير كنه اليها ، بحيث لو توقف استظهار بعض ما ذكر في معناها عليه يحكم به ام لا ؟ .

الذي يظهر بعد التأمل التام في اسانيد الروايات ومضامينها ان تذييل الحديث بهذا الذيل غير ثابت . لما عرفت عند بيان الاخبار من عدم وروده الا في مرسله الصدوق (١) ومرسله ابن الاثير (٢) ومرسله الطريحي في مجمع البحرين في مادة « ضرر » ذيل حديث الشفعة (٣) لكن الظاهر انه سهو من قلمه الشريف لان حديث الشفعة مذكورة في جوامع اخبارنا بدون هذا القيد ولا شك انه اخذ الحديث منها ، و في كلام الشيخ في كتاب الشفعة في المسألة الرابعة عشرة (٤) وقد عرفت انه نفسه نقله مجرداً عن هذا القيد في « المسألة الستمين » من كتاب البيع ، وفي كلام العلامة في التذكرة في المسألة الاولى من خيار الغبن (٥) .

والانصاف ان شيئاً من هذه المرسلات بل ولا مجموعها مع ما عرفت من السهو و الاشتباه في غير واحد منها لم تبلغ حداً يمكن الركون عليها، فما يظهر من بعض كلمات

١ - ذكرناها تحت الرقم ٦

٢ - ذكرناها تحت الرقم ٢ من احاديث العامة

٣ - ذكرناها تحت الرقم ٤ .

٤ - ذكرناها تحت الرقم ٣ من احاديث العامة .

شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره من عدم وجود هذا القيد الا في كلام ابن الاثير في النهاية وان كان مخالفاً للواقع ، لما عرفت من نقله في كلام الصدوق و كلام غير واحد من ائمة الفقه . الا ان هذا المقدار غير كاف في اثباته ، كما ان ما نقله من بعض معاصريه من دعوى التواتر في هذا القيد واسناده الى المحققين ايضاً في غير محله ، و الجاصل ان اثبات هذه الزيادة بنقل من عرفت دونه خرط القناد .

وعلى هذا لا تصل النوبة الى ملاحظة التعارض بين طرق الرواية، وما ورد فيه هذه الزيادة و ما لم يرد ، حتى يقال بتقديم ما اشتمل على الزيادة ، لما قرر في محله من تقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة ، نظراً الى ان الزيادة سهواً من الراوى نادر الوقوع جداً بخلاف النقيصة . فيؤخذ بما اشتمل على الزيادة ، حتى يجاب عنه بما افاده المحقق النائيني بلن مبنى ذلك ليس الاسيرة العقلاء ؛ ولا يعلم بنائهم على تقديم اصالة عدم الزيادة في امثال هذه المقامات التي يحتمل قريباً كون الزيادة من الراوى عند النقل بالمعنى لمغروسيتها في ذهنه ، بمناسبة الحكم والموضوع ، وملاحظة اشباهه من قوله : لا رهبانية في الاسلام ، لاختصاصه في الاسلام ، وغير ذلك من امثالهما انتهى ما افاده ملخصاً .

هذا مع اننا لم نجد اصالة هذا الاصل وما اشبهه مما ينسب الى بناء العقلاء فانه ليس عندهم اثر من هذه الاصول التي تنسب اليهم بل الذي وجدنا منهم ان مدارهم في هذه المقامات ، اذا ادت حاجتهم اليها في عمل انفسهم ، على الاطمينان من اى طريق حصل وعند الاحتجاج مع خصوصهم على قرائن لفظية او حالية و مقامية توجب الاطمينان عادة لمن اطلع عليها ، ولم نجد لهم تعبد خاص بتقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة ، و ان شئت اخبر نفسك عند مطالعة الكتب التي ترد عليك كل يوم فهل تأخذ باصالة عدم الزيادة بعنوان اصل عقلائي ولو لم تفد الاطمينان ، والانصاف ان العقلاء لا يعرفون كثيراً من هذه الاصول التي تنسب اليهم وان بنائهم في هذه الموارد على الاخذ بما تطمئن به انفسهم لا غير .

واما التذييل بقوله «على مؤمن» فقد عرفت انه وارد في رواية ابن مسكان عن زرارة المروية في الكافي ، ولكن عرفت ان ابن بكير روى هذه الرواية بعينها عن زرارة مجردة عن هذا القيد ، وروى ايضاً هذه القضية بعينها ابو عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السلام مجردة عنه ، فاحد الروايتين عن زرارة وابي عبيدة الحذاء نقله مجرداً والراوى الاخر عنه نقله مقيداً فكيف يمكن الاعتماد على الاخير في اثباته ، سيما مع ملاحظة انه ليس قيداً يهتم بشأنه في بادى النظر .

ثم اعلم ان هذا البحث اعنى زيادة «في الاسلام ، او على مؤمن» لو ثبت يترتب عليه بعض الفوائد الهامة ، وليس كما افاده المحقق النائيني قده خالياً عن الفائدة ؛ لظهور الفائدة في تنقيح مفاد الحديث و تأييد كون كلمة «لا» نافية ؛ الذى استند اليه العلامة الانصارى في اثبات حكومة القاعدة على العمومات ، لانهية حتى يكون مفادها حكماً فرعياً بعدم اضرار الناس بعضهم ببعض . بيان ذلك :

ان الجارو المجرور (اعنى في الاسلام) هنا متعلق بفعل عام مقدر وعلى اصطلاح النحاة الظرف هنا ظرف لغو ، والتقدير لا ضرر موجود في الاسلام ؛ ومعناه انه لا يوجد حكم ضررى في احكام الاسلام وهذا المعنى يوافق حكومة القاعدة على عمومات الاحكام ، ولا يناسب كون لانهية بان يكون معناه لا تضروا في الاسلام ، لان الاسلام ليس ظرفاً لاضرار الناس بعضهم ببعض الاعلى تكلف بعيد ، و العجب من المحقق النائيني قدس الله نفسه حيث انكر ذلك و اعتقد بجواز ارادة النهى مع هذا القيد ايضاً و كان الشبهة نشأت عن الخلط بين اصطلاح النحاة في الظرف ، وبين الظرف و المظروف بمعناهما العرفى فراجع وتأمل . وسيأتى تنمة لهذا الكلام عند تحقيق مفاد الحديث .



الثانى - لا يخفى على الناظر في روايات الباب ورود قوله «لا ضرر ولا ضرار» ذيل قضية سمرة ، وظاهر غير واحد منها وروده مستقلاً ايضاً ، ولكن الانصاف انه ظهور بدوى يزول بالتأمل ، فان احتمال التقطيع فيها قوى جداً وقد اشرنا الى بعض ما علم التقطيع فيه ، عند نقل الاخبار ، هذا مضافاً الى عدم اعتبار الطرق المشتملة على ذكر هذه القضية

مجردة عن غيرها ، فلا يمكن الركون اليها .

ولكن ظاهر حديثي الشفعة ومنع فضل الماء (١) المرويين عن عقبة بن خالد ورودها ذيل قضاء رسول الله ﷺ في الشفعة ومنع فضل الماء ، لكن قد وقع التشكيك من غير واحد من محققى الاصحاب في هذا الظهور واحتمل كونه من باب الجمع في الرواية ، واول من فتح باب هذا التشكيك العلامة الجليل شيخ الشريعة الاصفهاني قد هفانه اصراً على عدم ورودها في هاتين القضيتين و اتعب نفسه الزكية في جمع القرائن على ذلك ، وتبعه المحقق النائيني وايده بقرائن اخر .

و تظهر ثمرة هذا النزاع في تحقيق مفاد الحديث وانه نفى الاحكام الضرورية الحاكم على عمومات ادلة الاحكام ، وان مفاده النهى عن اضرار الناس بعضهم ببعض ؛ فانه لو ثبت ورودها ذيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء كانت كالعلة لتشريع هذين الحكمين في الشريعة وهذا لا يناسب النهى بل يناسب النفي كما هو ظاهر .

وكيف كان فعمدة ما استند اليه المحقق المذكور في اثبات هذا المدعى المخالف لظاهر الرواية مقايسة قضايا رسول الله ﷺ المحكية عن طرق العامة المنتهية الى « عبادة بن صامت » ، وماورد من طرق الخاصة المنتهية في كثير من موارد الى « عقبة بن خالد » فان توافقهما واتحادهما في كثير من عباراتهما مع خلو رواية « عبادة » من هذا الذيل مع انه نقل قضاؤه في الشفعة وفضل الماء بعينه ، كما نقله « عقبة بن خالد » مما يضعف الاعتماد على هذا الظهور البدوى ويوجب قوة الظن بان الجمع بين هذه الفقرة و سائر فقرات الرواية كان من باب الجمع في الرواية من ناحية الراوى ، لانها صدرت في قضية واحدة عن النبي ﷺ ، سيما مع كون عبادة ضابطاً متقناً في نقل الاحاديث ومن خيار الشيعة على ما قيل . كما انه لا يمكن الاستشهاد بظهور لفظة « فاء » في قوله « فلا ضرر ولا ضرار » في ذيل حديث منع فضل الماء في كون ما بعده متفرعاً على ما قبله ومتصلاً به ، لما عرفت سابقاً من ان النسخ الصحيحة من الكافي خالية عنها بل المذكور فيها هو الواو بدل الفاء (فراجع الروايات السابقة وتأملها)

هذا ملخص ما افاده العلامة الاصفهاني في كلام طويل له في رسالته المعمولة في المسألة ، ولكن الانصاف ان رواية عقبة بن خالد اقوى ظهوراً في اتصال هذه الفقرة بقضائه عليه السلام في الشفعة ومنع فضل الماء من رواية عبادة في الانفصال ، بيان ذلك : انه لا شك لمن تأمل رواية عبادة بن صامت انه لخص قضايا رسول الله عليه السلام و ارتكب التقطيع فيها ولم ينقلها مع مواردنا بل نقلها مجردة عن ذكر المورد ، لاننا تعلم قطعاً بعدم صدور هذه القضايا او اكثرها عنه عليه السلام بالامقدمة ، بل كل واحد منها كان وارداً في مورد خاص ، مثل قضية سمرة بن جندب وشبهها ؛ ولكن عبادة لخصها وجمعها في عبارة واحدة ، ومن هنا يحتمل قريباً ان يكون قد حذف قوله لاضرر ولاضرار عن ذيل قضائه في منع فضل الماء ؛ حيث لا يتفاوت معه المعنى حتى يعد خارجاً عن حدود النقل بالمعنى المتداول بين الرواة ، واكتفى بذلك هذه الفقرة اعنى لاضرر بعنوان قضاء مستقل لوروده في موارد مختلفة .

ومما يقرب هذا الاحتمال انه لا شك في وروده لاضرر في ذيل قضية سمرة ولكن عبادة لم ينقل موردنا بل اكتفى بنقل قضائه بان لاضرر ولاضرار مجرداً عن كل شيء ؛ فيستكشف من ذلك عدم اعتناؤه بنقل هذه الخصوصيات ، فاكتفائه بذلك هذه الفقرة مستقلة ؛ عن تذييل قضائه عليه السلام في الشفعة ومنع فضل الماء بها ، قريب جداً .

هذا ما عدا ان الكلام بعد في سند رواية عبادة بن صامت ، فان مجرد توثيق عبادة لو ثبت لا يكفي في الاعتماد على الرواية ، لاشتمال سندها على رجال آخرين لم يثبت لنا وثاقتهم لم اعرفت من ان احمد نقلها في مسنده بسنن وسائط عن عبادة ؛ هذا كله مضافاً الى ان الجمع بين الروايات في نقل واحد بهذا الوجه (بالحق حكم يكون كالكبرى برواية خاصة تكون كالصغرى له) غير معهود من الرواة ، بل هو اشبه بالفتاوى والاجتهادات التي تداولت بعد عصر الرواة كما لا يخفى ؛ فالحاصل ان صرف النظر عن ظهور رواية عقبة في ورود جميع فقراتها في واقعة واحدة وارتباط بعضها ببعض بامثال هذه الاحتمالات مشكل جداً ، ووجود « فاء التفريع » وان كان مؤيداً للاتصال ولكن عدمها لا يدل على عدمه ، بل العطف بالواو ايضاً ظاهر فيه وان كان

أضعف ظهوراً من الفاء .

وقد تبع هذا المحقق على هذا القول ، المحقق النائيني قدس سرهما في رسالته المعروفة واستدل له مضافاً إلى ما ذكره بوجوده أخرى :

أحدها - أن افضية النبي ﷺ مضبوطة عند الامامية واهل السنة ، وبعد اتفاق ما رواه العامة عنه ﷺ مع ما رواه اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام وبعد ورود «لا ضرر» مستقلاً في طريقهم ، يحدس الفقيه ان ما ورد في طريقنا ايضاً كان قضاءً مستقلاً من دون ان يكون تتممة لحديثي الشفعة ومنع فضل الماء وانما الحق به عقبه بن خالدمن باب الجمع في الرواية والنقل .

ثانيها - ان جملة «ولا ضرر» على ما سيحيىء من معناها لا تناسب حديث الشفعة ولا حديث منع فضل الماء فلا يحتمل تذييلهما بها في كلام النبي ﷺ

ثالثها - ان بيع الشريك بغير رضا شريكه ليس مقتضياً للضرر فضلاً عن ان يكون علة له . فلا يصح تعليل فساد به حديث لا ضرر ، وكذلك كراهة منع فضل الماء على ما هو الاقوى من انه ليس وجه التحريم - لا يمكن تعليلها بالاضرر ، فيستكشف من هذا عدم كونه من تتممة الحديثين .

ثم اورد على نفسه بامكان كونه من قبيل العلة في التشريع (يعنى به حكمة الحكم فاجاب عنه بان حكمة الاحكام لولم تكن دائمية فلا اقل من لزوم كونها غالبية والحال انه ليس الضرر في موارد الشفعة ومنع فضل الماء غالبياً هذه خلاصة ما افاده .

هذا ولكن يدفع الاول ما عرفت آنفاً من ان القرائن شاهدة على عدم كون هذه الفقرة قضاءً مستقلاً حتى يلزم خلو رواية عقبه عنها ، بل الظاهر ان عبادة هو الذي حذف موردها او مواردنا وجعلها قضاءً مستقلاً ؛ وليس عليه حرج لعدم كونه بصدد نقل جميع الخصوصيات كما تنادى به روايته . ويشهد له ايضاً ترك ذكر قضاؤه في حق سمرة بن جندب الذي وردت هذه الفقرة في ذيلها وكذلك عقبه بن خالد لم يذكر قضية سمرة وما حكمه النبي ﷺ هناك ، فلعله او كل امرها الى شهرتها ، اولم يكن بصدد استقصاء جميع قضاياه ﷺ فانه لم يثبت لنا كونه بصدد ذلك ، فلا عقبه بن خالد كان بصدد

استقصاء قضايا النبى ﷺ ولا «عبارة» كان بصدد بيان خصوصيات قضاياها .
ويجاء عن الثانى بانه يمكن ان يكون ذكر «ولا ضرار» بعد قوله «لا ضرر»
من قبيل الاستشهاد بثلك فقرات من حديث الرفع (رفع ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوه
وما اخطأوا) فى رواية البرزنى وصفوان عن ابى الحسن عليه السلام الواردة فى رجل اكره
على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ، فان مورد استشهاده عليه السلام
لم يكن جميع الثلاثة ، بل خصوص رفع الاكراه ، وهذا امر شايع عند الاستشهاد بالقضايا
التي تشتهر بعبارة مخصوصة وجيزة؛ فانها كثيراً ما تنقل بجمعيتها فى مقام الاستشهاد
وان كان مورد الاستشهاد خصوص بعض فقراتها ، فذكر لاضرار فى كلام النبى ﷺ
عقيب قوله لاضرر عند قضائه فى الشفعة او منع فضل الماء ، تميماً لهذه القضية التي
اعتمد عليها فى غير مقام لا ينافى عدم انطباقه على مورد الحديثين ، وان هذا الامثل
سؤال بعضنا عن بعض عن حكم النائم والجواب عنه بما ورد من رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم
وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ، مع ان مورد الاستشهاد احدى فقراتها
فقط ؛ هذا مضافاً الى ان منافية قوله «ولا ضراره» لمورد الحديثين غير واضح كما سيأتى
البحث عنه انشاء الله عند البحث عن معنى كلمتى الضرر والضرار فانتظر .

ويدفع الثالث ان حمل النهى فى مسألة منع فضل الماء على الكراهة غير
معلوم ، بيان ذلك : ان القدر المتيقن من مورد الرواية هو ما اذا كان الممنوع فى
حاجة شديدة ، ويشق عليه تحصيل ماء آخر لسقيه او سقى مواشيه بحيث او منع من فضل
ماء البئر وقع فى مضرة شديدة وخرج ضيق فى المعيشة ، ولا اطلاق لها يشمل غير هذه
الصورة ، فانها واردة فى حق اهل بوادى المدينة و من ضاهاهم والظاهر ان الامر بالنسبة
اليهم وتلك الابار فى ذلك العصر كان من هذا القبيل ولا اقل من الشك فلا يمكن
التعدى عنها الى غير هذه الموارد . ثم انه لا يبعد من مذاق الشارع المقدس ان يأمر
مالك البئر ان لا يمنع فضل مائه فى امثال المقام اما مجاناً وبلا عوض او فى مقابل
القيمة ، على خلاف فى ذلك بين القائلين بوجوب البذل كما عرفت شرحه عند نقل الاحاديث
رعاية لمصالح جمع من ذوى الحاجة من المسلمين . وقاعدة تسلط الناس على اموالهم

وان كانت قاعدة مسلمة ثابتة عند الشرع و العقلاء ؛ الا انه لا مانع من تحديدها من بعض النواحي من قبل الشارع المقدس ، لمصالح هامة كما وقع التحديد من ناحية العقلاء في بعض الموارد ، كيف وقد حددتها الشارع في مواضع اخر ؛ في مورد الاحتكار والاكل في المخمصة وامثالهما .

ولا مانع من القول بوجود بذل فضل الماء هنا كما صار اليه جمع من الفقهاء ، هذا شيخ الطائفة قد اوجب على مالك البئر بذل فضل مائه مجاناً حيث قال فيما حكى عن مبسوطه : « ان كل موضع قلنا فيه يملك البئر فانه احق بمائها بقدر حاجته لشربه و شرب ماشيته وسقي زرعه ، فاذا فضل بعد ذلك شيء و جب بذله بلا عوض لمن احتاج اليه لشربه و شرب ماشيته - الى ان قال - اما لسقي زرعه فلا يجب عليه ؛ لكنه يستحب ، و ذكر في الخلاف نحوه ، وفي المختلف حكايته عن ابن الجنيد وعن الغنية ايضاً ، فراجع .

نعم ظاهر المشهور عدم وجوب البذل ولعل الوجه فيه ترد دهم في صحة اسانيد الروايات الدالة على هذا الحكم - كما حكى عن المسالك - او استنادهم فيه الى عموم السلطنة وغيرها واستبعاد تخصيصها بامثال هذه الروايات ، واستيفاء البحث عن هذا الحكم و كونه الى محله من كتاب « احياء الموات » .

والغرض من جميع ما ذكرنا ان القول بحرمة منع فضل الماء مما لا استبعاد فيه ، كما ان انطباق عنوان الضرر على القدر المتيقن من مورد الرواية بالنظر الواسع العرفي قريب جداً كما انطباقه على مورد الاحتكار و شبهه ؛ فاذن لا وجه للمقول بان الذيل كان حديثاً مستقلاً وقع الجمع بينه وبين سائر فقرات الرواية من الراوي ، فانطباق لاضرر على مورد الرواية قريب بعد ملاحظة ما ذكرنا في توضيحه ، والعجب ان المحقق النائيني قد علم بكتف بما ذكر حتى منع انطباق لاضرر على مورد الرواية ولو بعنوان حكمة الحكم . مع ما عرفت من ان انطباقه على القدر المتقن من مورد الرواية بعنوان علة الحكم ايضاً قريب فضلاً عن حكمة الحكم . هذا كله مضافاً الى ان التعليل بما يشتمل على حكم الزامى لتأكيد الاوامر الاستحبابية او النواهي

التزيمية المؤكدة غير بعيد ، فمجرد كون الحكم المعمل غير الزامى لا يكفى شاهداً للحكم بعدم تذييله بهذه العلة المشتملة على حكم الزامى فتدبر .

واما حديث الشفعة فلما منع من ورود لاضرر فيه بعنوان حكمة الحكم والقول بان الحكمة لابدان تكون امرأ غالبياً ، وليس الضرر الحاصل بترك الاخذ بالشفعة ولزوم بيع الشريك على شريكه كذلك ممنوع بعدم الدليل على لزوم كونها امرأ غالبياً بل يكفى كونها كثير الوقوع ، وان لم يكن غالبياً بل لا يبعد كفاية عدم كونها نادراً ، الا ترى انه قدور فى غير مورد من المناهى انه يورث الجنون او البرص او امثال ذلك ، مع ان هذه اللوازم ليست دائمية بل ولا غالبية .

واضعف منه القول بان الضرر الناشى من ترك الشفعة اتفاقى نادر الوقوع - كما يظهر من بعض كلمات المحقق النائينى فى رسالته الميل اليه - فانه ممنوع جداً لما نشاهد من حال الناس وعدم رضائهم باى شريك بل الذين يرضونهم للمشركة اقل بمراتب بالنسبة الى من لا يرضونه . ولا شك لمن لاحظ حال الشركاء فى المساكن والارضين وغير ها انه لولا حكم الشفعة ورجاز للمشريك بيع حصته ممن شاع من دون رعاية نظر شريكه ، لوقع بين الناس من التنازع والبغضاء وفساد الاموال والانفس ما لا يخفى . نعم هذا الضرر ليس دائماً حتى يصلح لان يكون علة لهذا الحكم و لكنه يصلح ان يكون حكمة له بلا اشكال .

و لقائل ان يقول : كيف يجعل حكم واحد (مثل لاضرر) علة فى مقام مثل قضية سمرة ؛ وحكمة فى مقام آخر كما فيما نحن فيه ؟ وقد اشار الى هذا الاشكال المحقق النائينى فى رسالته وارتضاه . لكن الانصاف انه ايضاً فى غير محله لعدم المانع من ذلك اصلاً ، وهل ترى ما نعامن جعل حفظ النفوس حكمة فى باب القصاص والديات ؛ وعلة فى باب وجوب بذل الطعام عند المخمصة لمن لا يجد اليه سبيلاً . بل قد يكون حكم واحد فى قضية واحدة علة من جهة وحكمة من اخرى ، كما ترى بهم يصرحون بان الاسكار علة لتحريم الخمر ولذا يجوز التعدى عن الخمر الى سائر المسكرات ؛ مع ما يرى منهم انه من قبيل الحكمة من جهة المقدار والسكم ؛ وان « ما اسكر كثيره فقليله حرام »

كما ورد في عدة روايات ، وحينئذى مانع من جعل قول الشارع «لانه مسكر» مثلاً
 علة في بعض المقامات وحكمة في اخرى مع جوازه في مقام واحد من جهتين .
 ولا يتوهم ان ذلك يوجب اختلافاً في معنى هذه الفقرة حتى يستبعد استعمالها
 في معنيين مختلفين (ولو في مقامين مختلفين كما في محل البحث) فان المعنى في
 الجميع واحد لا اختلاف فيه اصلاً ، وانما الاختلاف في كيفية التعليل بها وحوار تباط
 هذه الكبرى مع صغرها ، فانها قد تكون علة لتشريع حكم عام فتكون حكمة ، و
 لا يجب دور ان ذلك الحكم مدارها بل قد تتخلف عنها كما في حكم الشفعة ، وفي بعض
 المقامات تكون ضابطة كلبية تلقى الى المكلفين يدور الحكم معها حيثما دارت ، واما
 تشخيص كون العلة من قبيل الاول او الثانى فانما هو من القرائن اللفظية و المقامية
 وكيف كان فلا يتوجه على الحديث ايراد من هذه الناحية ايضا .

وقد تحصل مما ذكرنا ان الاستشكال فى مناسبة لأضرار لمورد الحديثين
 ضعيف جداً ، ولو بنى على امثال هذه التشكيكات جرى الاشكال فى كثير من الظواهر
 المرتبطة بعضها ببعض ، والانصاف اننا لو خلمينا وانفسنا لانجدناى فرق بين هذين الحديثين
 وسائر الروايات الواردة فى وقائع مختلفة المشتملة على ذكر التعليلات والكبرىات ،
 بل لعله لو لم يفتح باب هذا التشكيك ما كان يبدو فى اذهانهم قدس الله اسرارهم شىء من
 هذه الايرادات وانما حصلت ما حصلت بعد ابداء هذا الاحتمال .

وان قد عرفت ذلك فلنرجع الى بيان مفاد هذه الفقرة التى هى العمدة فى مدرك
 هذه القاعدة ، و البحث عنها تارة يكون حول مفردات الحديث اعنى كالمتمى
 «الضرر» و « الأضرار » و اخرى فى معنى الجملة ، فيقع البحث فى مقامين :

الاول فى معنى الضرر والضرار

فداختلف عبارات اللغويين فى معناهما فاما الضرر :

فمن «المصاحح» انه خلاف النفع .

وعن «القاموس» : انه ضد النفع وانه سوء الحال .

وعن «النهاية» و «مجمع البحرين» : انه نقص فى الحق .

وعن «المصباح» انه فعل المكروه باحد والنقص في الاعيان .
 وذكر الراجب في «مفرداته» انه سوء الحال ، اما في النفس لقلة العلم و الفضل
 و اما في البدن لعدم جارحة و نقص ، و اما في الحال من قلة مال و جاه (١) .
 والظاهر ان الاختلاف بين هذه التعبيرات من جهة وضوح معنى الكلمة للاختلاف
 في معناها ، بل الرجوع الى اقوال اهل اللغة .. اولقنا بحجية قول اللغوى .. في امثال
 هذه المقامات التي يكون المعنى ظاهر أعند اهل العرف يعرفه كل من انس بهم ولو من
 غير اهل لسانهم ، مشكل ، لان الرجوع اليهم من باب رجوع الجاهل الى العالم و اهل
 الخبرة ، و هناليس كذلك لان كل من يزاول هذه اللغة كمن اولتنا يكون من اهل
 الخبرة بالنسبة الى امثال هذه اللغات الدارجة ، بحيث يحصل له من تتبع موارد استعمالها
 الكثيرة نوع ارتكاز بالنسبة الى معناها اللغوى يمكنه الرجوع اليه عند الشك في
 بعض مصاديقه ؛ مضافاً الى انه ليس من دأب اللغويين التعرض لخصوصيات معنى هذه
 اللغات اتكالا على وضوحها ، فاللازم علينا الرجوع الى ما ارتكز في انهاننا و انهان
 اهل العرف من معناها .

والذى نجد من ارتكازنا الحاصل من تتبع موارد استعمال هذه الكلمة ان
 معناها هو « فقد كل ما نجده و ننتفع به من مواهب الحيات من نفس او مال او عرض او غير
 ذلك » و ما قد يقال بعدم صدقه في موارد فقد العرض كما ترى نعم استعماله في بعض موارد
 فقد العرض قليل ، بل الظاهر صدقه في موارد اجتماع الاسباب و حصول المقتضى لبعض
 تلك المنافع اذا منع منه مانع ، كما ان الظاهر انه مقابل للمنفعة كما يشهد به كثير من
 آيات الذكر الحكيم مثل قوله تعالى : و يتعلمون ما يضرهم و لا ينفعهم و قوله :
 يدعو من دون الله ما لا يضره و ما لا ينفعه ، و قوله : يدعو لمن ضره اقرب من
 نفعه ، و قوله : عز من قائل : و لا يملكون لانفسهم ضراً و لانفعاً ؛ الى غير ذلك .
 هذا و الامر فيه سهل بعد امكن الرجوع الى ما ارتكز في الذهن من تتبع موارد

١ - ذكره في معنى الضر بالضم و الشد يد و هو الضر بالفتح و الضر بمعنى واحد

كما وقع التصريح به في بعض كلمات اللغويين .

استعماله عند الشك في بعض مصاديقه فان الرجوع الى هذا الارتكاز يغنى عن اتعاب النفس في تحصيل ضابطة كليمته .

واما الضرر فهو مصدر باب المفاعلة من ضار به يضار به ؛ و ذكر في معناه امور :
الاول - انه فعل الاثنين والضرر فعل الواحد .

الثاني - انه المجازاة على الضرر .

الثالث - انه الاضرار بالغير بما لا ينتفع به بخلاف الضرر فانه الاضرار بما ينتفع

الرابع - انهما بمعنى واحد . ذكر هذه المعاني الاربعة في «النهاية» وظاهرها انه مشترك لفظي بين هذه المعاني .

الخامس - انه بمعنى الضيق ذكره في القاموس .

السادس - انه الاضرار العمدى والضرر اعم منه ؛ مال اليه المحقق النائيني في

آخر كلامه بعد ان جعلهما بمعنى واحد في اول كلامه ولذا احتتمل كونه الملتأ كيدفي محل الكلام والتحقيق ان المعنى الاخير اقرب من الجميع فانه الذي يظهر بالتتابع في موارد استعماله في الكتاب العزيز والروايات قال الله تعالى : وان اطلقتم النساء ؛ فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضاراً لتعتدوا (١) فان قوله لتعتدوا من اقوى الشواهد على ان الضرر هنا بمعنى التعمد في الضرر بقصد الاعتداء و قد مر في رواية العشرين من الروايات السابقة ما يؤيده و يؤكده و قوله تعالى : لا تضار و الدة بولدها ولا مولود له بولده (٢) و قد مر ان المعروف في تفسيرها انه تعالى نهى عن اضرار الام بولدها بترك ارضاعه غيظاً على ابيه وعن اضرار الاب بولده بانقزاعه عن امه طلباً للاضرار بها .

وقوله تعالى : وما هم بضارين به من احد الا باذن الله (٣) و كونه بمعنى الاضرار

العمدى بالسحر واضح ، وقوله عز من قائل : من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار (٤) و قد مر ان المعروف في تفسيرها النهى عن الاضرار بالورثة باقراره بدين ليس عليه

دفعاً لهم عن ميراثهم .

وقوله تعالى : ولا تضاروهن لتضييقوا عليهن (١) نهى عن الاضرار بالمطلقات والتضييق عليهن فى النفقة والسكنى طلباً للاضرار بهن . وقد مضى فى الحديث التاسع من الاحاديث السابقة المروية عن هارون بن حمزة الغنوى عن ابي عبدالله عليه السلام من ان البعير المريض اذا برء وطلب الشريك الرأس والجلد فهو الضرار ، ولا يخفى انه اذا ازدادت القيمة بالبرء ومع ذلك طلب الرأس والجلد فليس الاقصدا للاضرار بصاحبه بل الظاهر ان قوله فى رواية سمرة : انك رجل مضار ناظر الى هذا المعنى فان القرائن تشهد على انه لم يقصد بعمله الا الاضرار بالانصارى . فهذا المعنى اقرب معانيه .

واما احتمال كونه فعل الاثنين فالظاهر انه بملاحظة كونه من باب المفاعلة ، و لكنه قياس فى غير محله لعدم استعماله فى شىء من الموارد التى اشرنا اليها آنفاً فى هذا المعنى .

واما كونه بمعنى المجازاة على الضرر ، فلعله مأخوذ من سابقه وهو ايضا ضعيف لما عرفت .

واما كونه بمعنى الاضرار بالغير بما لا ينتفع ، فالظاهر انه من لوازم المعنى المختار فى كثير من الموارد فهو من قبيل ذكر الملزوم واردة اللازم .

واما كونها بمعنى واحد فهو فى الجملة صحيح على ما ذكرنا لان الضرر اعم من العمدى وغيره فيتصادقان فى العمدى ويفترقان فى غيره .

واما كونه بمعنى «الضيقة» كما ذكره فى القاموس بناءً على ان المراد منه الايقاع فى الحرج والكلفة فى مقابل الضرر الذى هو ايراد نقص فى الاموال والانس (كما قد يفسر بذلك) فهو ايضا مما لا يمكن المساعدة عليه ، فانه لا يلائم موارد استعماله ، فان قوله تعالى : اودين غير مضار ناظر الى الاضرار بالورثة ضرراً عاماً بان يوصى بوصية او يقر بدين ليس عليه منعاً لهم عن حقهم كما عرفت فى اوائل الكتاب ، ولو قيل ان هذا عين الالتقاء فى الضيق والكلفة قلنا بان جميع موارد ايراد التقص فى الاموال والانس

من هذا القبيل .

وقدم في الرواية الخامسة عشرة ايضاً : ان الضرر في الوصية من الكبائر ، و هو ايضاً مستعمل في هذا المعنى اعنى ايراث النقص المالى على الغير ، وقدم في رواية هارون بن حمزة الغنوى (الرواية العاشرة) استعماله في مورد الضرر المالى ، و ايضاً قوله تعالى : «وما هم بضارين به من احد» يشمل الضرر في الاموال والانسف بلا اشكال فانه من اوضح مصاديق السحر وقد استعمل الضرر ايضاً في هذا المورد بعينه في قوله تعالى : «ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم» .

وبالجملة القرائن الكثيرة المستفادة من موارد استعمال هذه الكلمة تؤكدها كونها بمعنى التعمد في الضرر

واما سائر المعانى المذكورة فهي اما ناشية من توهم كونه بين الاثنيين لكونه مصدراً لباب المفاعلة واما تكون من لوازم المعنى المختار او غير ذلك من الامور التي لا يسعنا الاعتماد عليه . هذا تمام الكلام في معنى كلمتي «الضرر» و «الضرار»

الثاني - في معنى الحديث ومفاده

اعلم ان في معنى الحديث الشريف احتمالات قال بكل منها قائل :

الاول - ان معنى نفى الضرر نفى الاحكام الضررية ، اما بان يكون مجازاً من باب ذكر المسبب و ارادة السبب كما يظهر من شيخنا الاعظم العلامة الانصارى فان لزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون و كذا الحكم بجواز دخول سمرة دار الانصارى بغير اذنه موجب للمضرر (وان كان له حق العبور في الجملة) فنفي الضرر هنا بمعنى نفى ذلك الحكم الوضعي او التكليفي المستلزم له ، وهكذا في سائر المقامات واما يكون اطلاق الضرر على الحكم الموجب له من باب الحقيقة الادعائية ؛ كما هو الشأن في جميع المجازات على قول جمع من المحققين ، واما من باب الاطلاق الحقيقي بلا احتياج الى الادعاء كما اختاره المحقق النائيني قدس سره .

الثاني - انه من قبيل نفى الحكم بلسان نفى الموضوع ، بان يكون نفى الضرر كناية عن نفى احكام الضرر في الشريعة ، اختاره المحقق الخراساني قدس سره في

الكفاية وفي حاشيته على الفرائد ، و لكن الظاهر ان مختاره في الكتابين و ان كان متقارب المضمون الا ان بينهما فرقاً من حيث ان ظاهر كلامه في الاول ان نفى الضرر كناية عن نفى جميع احكامه ، و ظاهر الثاني انه كناية عن نفى الاضرار بالغير و تحمل الضرر عنه خاصة ، فراجعهما وتأمل .

الثالث - ان يكون المراد من نفى الضرر نفى صفة من صفاته اعنى «عدم التدارك» فقوله : لاضرر اى : لاضرر غير متدارك موجود في الشريعة ، حكاه العلامة الانصارى في رسالته المطبوعة في ملحقات المكاسب من بعض الفحول ولم يسمه . وهذه الاحتمالات الثلاثة تبين على ارادة النفي من لفظة «لا» .

الرابع - ان يكون المراد منه النهى عن اضرار الناس بعضهم ببعض بان يراد من لفظة «لا» النهى ، اختاره جمع من اعلام المتأخرين وفي مقدمهم علامة عصره شيخ الشريعة الاصفهاني في رسالته التي صنفها في هذه القاعدة و هي رساله نافعة مشتملة على فوائد جملة من اشباه التركيب ايضا بما سيأتى الاشارة اليه ، و من كلمات ائمة اللغة ايضاً .

فهذه اقوال اربعة في معنى الحديث ، لولم نجعل ما ذكره المحقق الخراساني في الحاشية والكفاية قولين مختلفين ، و يختلف مفادها و نتائجها : فعلى الاخير يسقط الحديث عن الاستدلال به في الابواب المختلفة من الفقه بالكلمية ، ولا يستفاد منه الا حكم فرعى تكليفي بعدم جواز اضرار الناس بعضهم ببعض ؛ وعلى الثالث لا يستفاد منه الا لزوم الغرامة والتدارك في موارد الاضرار ، واما على الاولين فيكون مشتملاً على قاعدة عامة حاكمة على عمومات الاحكام الاولى بما سنتملو ذكره انشاء الله ، و لكن الحق انه لا تظهر ثمرة مهمة بين هذين كما ستعرف .

المختار في معنى الحديث

ولنذكر اولاً ما قيل او يمكن ان يقال في توجيه كل واحد من المعاني المذكورة حتى تكون على بصيرة من امرها ، ثم لنبحث عما هو المختار سواء كان بين هذه المعاني او معنى آخر سواها فنقول ومن الله الهداية :

أما المعنى الرابع فغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه ما ذكره شيخ الشريعة
الاصفهانى فى رسالته ، فانه (قده) انتصر له باوفى البيان واتى بما لامزيد عليه و اليك
نص عبارته :

«ان حديث الضر محتمل عند القوم لمعان: احدها ان يراد به النهى عن الضرر ،
فيكون نظير قوله تعالى : لارفت ولا فسوق ولا جدال فى الحج و قوله تعالى : فان لك
ان تقول فى الحيوة لامساس ، اى لا يمس بعض بعضاً فصار السامرى يهيم فى البرية مع
الوحش والسباع لا يمس احداً ولا يمس احد ؛ عاقبه الله تعالى بذلك وكان اذلقى احداً
يقول : لامساس ؛ اى لا تقر بنى ولا تمسنى ، ومثل قوله ﷺ لا جلب ولا جنب ولا شغار فى
الاسلام ، وقوله لا جلب ولا جنب ولا اعتراض ، وقوله لا اخفاء فى الاسلام ولا بنيان كنيصة
وقوله لا حمى فى الاسلام ، و قوله و لا مناخشة ، و قوله لا حمى فى الاراك ؛ و قوله
لا حمى الا ما حمى الله و رسوله ، و قوله لاسبق الا فى خوف او حافر او نصل ، و قوله
لا صمات يوم الى الليل ، و قوله لا ضرورة فى الاسلام ، و قوله لاطاعة لمخلوق فى
معصية الخالق ، و قوله لا هجر بين المسلمين فوق ثلثة ايام وقوله لا غش بين المسلمين .
هذا كله مما فى الكتاب والسنة النبوية ، ولودهبنا لنستقصى ما وقع من نظائرها
فى الروايات و استعمالات الفصحاء نظاماً و نشرأ لاطال المقال و ادى الملل ، وفيما
ذكرنا كفاية فى اثبات شيوع هذا المعنى فى هذا التر كيب ، اعنى تر كيب «لا» التى
لنقى الجنس و فى رد من قال فى ابطال احتمال النفى ان النفى بمعنى النهى وان كان ليس
بمعزى الا انه لم يعهد من مثل هذا التر كيب .»

ثم ذكر فى تأييد هذا المعنى فى كلامه فى غير المقام مانصه: «ولنذكر بعض
كلمات ائمة اللغة ومهرة اهل اللسان تراهم متفقين على ارادة النهى لا يرتابون
فيه ولا ياحتملون غيره ، وفى «النهاية الاثرية» : قوله لا ضرر اى لا يضر الرجل اخاه
فينقصه شيئاً من حقه ؛ والضرار فعال من الضرر اى لا يجازيه على اضراره باذخال
الضرر عليه ، وفى لسان العرب وهو كتاب جليل فى اللغة فى عشرين مجلداً معنى

قوله لا ضرر اى لا يضر الرجل اخاه و هو ضد النفع و قوله لا ضرر اى لا يضر كل منهما صاحبه ؛ و فى « الدر المنثور » للمسيوطى : لا ضرر اى لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه ، و لا ضرر اى لا يجازيه على اضراره باذخال الضرر عليه ، و فى « تاج العروس » مثل هذا بعينه ، و كذا « الطريقى » فى المجمع انتهى موضع الحاجة من كلامه .

هذا ولكن الانصاف ان ما افاده هذا الشيخ الجليل العلامة المدقق غير كاف فى اثبات مراده ، لان ارادة النهى من لفظة « لا » فيما قلناه من الترا كيب المشابهة لحدوث الضرر غير معلوم ، بل الظاهر - كما يظهر بالتأمل - ان « لا » فى جميعها حتى فى قوله تعالى : لا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج ، و قوله تعالى : « لا مساس » مستعملة فى معنى النهى ؛ فليس معنى قوله لا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج ، لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تتجادلوا فى الحج ، بل مفاد هانقى وجود هذه الامور عن ناحية الحج وان كان لازمه النهى عنها ولكن بينه وبين ما افاده من استعمال « لا » فى النهى فرق ظاهر ستطلع على آثاره عند بيان المعنى المختار ، والشاهد عليه ان المتبادر من امثال هذه الترا كيب عند العرف السانج ليس الا النهى فهل يحتمل احدان قوله تعالى : لا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج ، معناه المطابقى لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تتجادلوا فى الحج ؛ ولعل منشأ الشبهة هو ما ذكرنا من ان النهى فى كثير من هذه الترا كيب كناية عن النهى فاشتبه المعنى الكنائى بالمعنى المطابقى ، وسيظهر لك ان بينهما فرقا كثيراً من حيث النتيجة .

ثم لا يخفى عليك ما فى هذا التعبير الكنائى من لطف البيان و افادة المراد بوجه آكد ، وان هذا الا نظير قول الرجل لخدمه : ليس فى بيتى الكذب والخيانة ليعرفه بابلغ البيان ان هذه الامور مما لا ينبغي له ارتكابها فى بيته ابداً و من ارتكبها كان خارجاً عن اهل البيت و يظهر ذلك بالرجوع الى الارتكاز الذى نعهده من مثل هذه الترا كيب فى العربية بل و فى غيرها من الالسنه ، فاننا لانشك بعد التأمل فى موارد استعمالها ان كلمة « لا » و معادلها من سائر اللغات فى هذه الموارد استعملت فى النهى الذى هو معناها الاصلى اذ دخلت على الاسم .

ومن اقوى الشواهد على ذلك انه يصح تبديلها بغيرها من حروف النفي ، فنقال

بدل قوله : لارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج ، ليس في الحج رقت ولا فسوق ولا جدال فهل يمكن القول بان «ليس» ايضا استعملت في معنى النهى ؟ - هذا مضافاً الى عدم امكان ارادة النهى من بعض هذه التراكيب بوجه من الوجوه وهل يمكن ان يقال ان معنى قوله «لا اخصاء في الاسلام» هو «لا تخصصوا في الاسلام» وهل لنا ان ننس بهذا التعبير وهل الاسلام يمكن ان يكون ظرفاً للاخصاء ؟.

واما ما نقله «قدس سره» عن ائمة اللغة فلعل نظرهم الى النتيجة والمغزى لا الى المعنى المطابق كما هو دأبهم في سائر المقامات لما قد عرفت من اننا لانضائق عن القول بارادة معنى النهى بالمآل عن هذا النهى بعنوان الكناية وانما الكلام هنا في مفاد كلمة «لا» هذا مضافاً الى ان حجية قولهم في امثال هذه التراكيب التي نعلم وضع مفرداتها بل و هيئاتها في الجملة من دون الحاجة الى الرجوع اليهم مشكل ولو قلنا بحجية قول اللغوي .

هذا كله مع ما عرفت في مقدمات البحث من قوة احتمال ورود هذه الفقرة ذيل رواية الشفعة التي لا تناسب النهى اصلا بل ظاهرها النهى لجعلها كبرى كلية للمحكم الوضعي المذكور في صدر الرواية ولو قلنا بورود قيد « في الاسلام » بعد قوله لاضرر ولا ضرر كان ارادة النهى هنا اوضح كما مر في المقدمات .

واما المعنى الثالث فغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه ان الضرر اذا كان متدار كما لم يصدق عليه عنوان «الضرر» بنظر العرف وان صح اطلاقه عليه بالدقة العقلية فنفي الشارع للضرر على الاطلاق مع ما نرى من وجوده في الخارج دليل على ان جميع انواع الضرر الحاصلة من ناحية المكلفين متداركة بحكم الشرع ، وان فاعلها مأمور بتداركها وجبرانها ، والالم يصح نفيها ، فهذا القيد اعني «عدم التدارك» انما يستفاد من الخارج من باب دلالة الاقتضاء .

واورد عليه العلامة الانصاري قدس سره بعد عدده اورد الوجوه بان الضرر الخارجي لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه وانما يصح ذلك اذا كان الضرر متداركاً فعلا وخارجياً ، واسم تحسنه الحقق النائي معني (قده) وقال : انه حرى بالتحقيق

خصوصاً لو اريد من لزوم التدارك وجوبه التكليفي من دون اشتغال ذمة الضار بشيء، فان مجرد حكم الشارع بوجوب تدارك كراه لا يبرر عده كالعدم .

هذا والانصاف ان شيئاً مما ذكره - اعلى الله مقامهما - غير وارد على هذا الوجه بل لقائله ان يقول : ان النفي هنا بملحوظ عالم التشريع والخارج كما التزم به المحقق النائيني في بيان مختاره على ما عرفت في الوجه الاول ؛ فالشارع لا يرى الضرر الذي حكم بتدارك من قبل الضار ضرراً في عالم التشريع ، لانه متدارك فعلاً بملحوظ حكمه ، فلا يرى منه بهذا النظر عين ولا اثر فالتدارك فعلى بهذه الملاحظة لا شأني .

ومنه تعرف انه لا فرق في ذلك بين الالزام تكليفاً بتدارك الضرر واشتغال ذمة الضار بشيء لان وجهة نظر الشارع في مقام التشريع في الحقيقة الى من يأتي امره وينتهي بنواهيته ، ولولا ذلك لم يكن لاشتغال الذمة ايضاً اثر في عده كالمعدوم اذا فرضنا المكلف عاصياً غير معتن بتشريعات الشارع المقدس واحكامه الوضعية والتكليفية . نعم برد على هذا الوجه امران آخران يخريان بنيانه من القواعد : احدهما - انه لو كان مراده النفي بملحوظ عالم التشريع (وقد عرفت انه لا مناص منه) فلا داعي لتقييد الضرر المنفي بغير المتدارك بل يجوز نفي وجود الضرر بهذا الملحوظ مطلقاً فيرجع الى عدم جعل الاحكام الضرورية كما هو مفاد الوجه الاول فلا تصل النوبة الى هذا الوجه، والحاصل انه لا دليل على تقييد نفي الضرر بغير المتدارك على كل حال ثانيهما ان التدارك في عالم التشريع بلو في الخارج ايضاً لا يكفي في سلب عنوان الضرر حقيقةً عما هو مصداقه مع قطع النظر عن التدارك بل هو نوع من التسامح العرفي اونحو من المجاز بملحوظ الاشتراك في الاثار ، فان الضرر المتدارك في حكم العدم من جهة كثير من الاثار نعم لو كان التدارك من جميع الجهات والحيثيات بحيث لا يرى اهل العرف فرقاً بين التالف والبديل في شيء من الخصوصيات حتى من جهة الزمان بان يكون التدارك بعد التالف بلا فصل امكن الحكم بسلب عنوان الضرر منه بالنظر العرفي وان كان ضرراً بالدقة العقلية ، ولكنه ايضاً غير صاف عن شوب الاشكال .

واما الوجه الاول فغاية ما يمكن ان يقال في تقريره هو ما ذكره المحقق النائيني

في كلام طويل له في المقام حاصله :

«ان النفي في المقام واشباهه من حديث الرفع واصلوة الابطهور وغيرهما محمول على معناه الحقيقي بالنظر الى عالم التشريع، فان الاحكام التكليفية وكذا الوضعية امرها بيد الشارع ان شاء رفعها وان شاء وضعها ، فالنفي اذا تعلق بحكم شرعي يكون نفيًا حقيقيًا لارتفاعه واقعًا في عالم التشريع ، هذا بالنسبة الى النفي ، واما اطلاق الضرر ، على الاحكام المستلزمة له فهو ايضاً حقيقي ، لان اطلاق المسببات التوليدية كالحرق على ايجاد اسبابها شايع ذايغ ، فمن القى شيئاً في النار يقال انه احرقه ، قولاً حقيقيًا .

وحيث نقول : كما ان الشارع اذا حكم بحكم شرعي وضعي او تكليفي يوجب الضرر على المكلفين يصدق انه اضربهم وليس هذا اطلاقاً مجازياً ، فكذا ان انفاه يصدق عليه انه نفي الضرر عنه ، نعم لو كانت الاحكام الشرعية من قبيل المعدات للمضرر لان قبيل الاسباب ، او كان من قبيل الاسباب غير التوليدية كان اسناد الضرر الى من اوجدها اسناداً مجازياً، ولكن الاحكام الشرعية ليست ، كذلك بل حكم الشارع بالنسبة الى محيط التشريع كالسبب التوليدي لا غير ، اما في الاحكام الوضعية فواضح ، فان حكم الشارع بلزوم البيع الغبني مثلاً يوجب الفاء المغبون في الضرر وكذا في اشباهه واما في الاحكام التكليفية فاسناد الاضرار فيها الى الشارع انما هو بملاحظة داعي المكلف واراادته المنبعثة عن حكم الشرع ؛ ففي الحقيقة الحكم التكليفي سبب لانبعث ارااده المكلف وهي سبب للفعل ، فهو ايضاً من سنخ الاسباب التوليدية هذه خلاصة ما افاده وقد لخصناه لطوله

ويورد عليه امور :

اولها - ان النفي بلحاظ عالم التشريع دون الخارج بنفسه نوع من المجاز ، لان الفاظ النفي والاثبات موضوعة للموجود والعدم الخارجيين ، اما الوجود والعدم في وعاء الاعتبار والتشريع فليسا وجوداً أو عدماً حقيقياً ، بل هما نوع من الوجود والعدم الادعائيين ، فالحكم بالعدم على ما انعدم في ذاك العالم وبالوجود على ما وجد فيه ؛ وكذا حمل

عنوان الضرر على الاحكام المجعولة فيها كلها تحتاج الى نوع من العناية والمسامحة، بل اطلاق العالم على ذلك العالم الفرضي الاعتباري ايضاً من باب المجاز؛ غاية الامر انها من باب الحقيقة الادعائية (والمجازات كلها او جلها من هذا القبيل على المختار) فالشارع المقدس اذا اعتبر شيئاً نفيًا او اثباتاً في عالم التشريع فقد جعله فرداً ادعائياً للموجود والعدم الخارجيين واطلق الالفاظ عليه بهذه الملاحظة، والحاصل ان النفي في المقام واشباهه ليس محمولاً على معناه الحقيقي.

ثانيها - انه لو سلمنا ان النفي هنا حقيقي بلحاظ عالم التشريع - كما افاده - لم تبق حاجة في توجيه انطباق عنوان «الضرر» على الاحكام الضررية الى بحث الاسباب التوليدية، فان جعل الاحكام الضررية؛ وضعية كانت او تكليفية، بنفسه مصداق لعنوان الاضرار في وعاء التشريع لاسبب له، فان جعل والاعتبار في عالم التشريع كالايجاد في عالم التكوين، فمن شرع قانوناً ضرورياً فقد اضرب من يشمله بنفس هذا الجعل وبعبارة اخرى: الحكم بجواز اخذ مال الغير بغير حق، بالنسبة الى عالم التشريع كالاخذ منه في عالم الخارج، فكما ان اخذه منه بنفسه مصداق للضرر فكذلك الحكم بالجواز في عالم التشريع مصداق له بهذا النظر فبنفس هذا الحكم ينتزع منه المال في عالم الاعتبار و يعطى غيره ولا فرق فيه بين الاحكام التكليفية والوضعية، نعم لو كان النفي بلحاظ عالم التكوين مست الحاجة الى بحث الاسباب التوليدية في توجيه انطباق عنوان الضرر على الاحكام الضررية كما لا يخفى.

ثالثها - ان ما ذكره من كون الاحكام التكليفية من سنخ الاسباب التوليدية بتوسيط ارادة المكلفين المنبعثة من تلك الاحكام فهو ايضا في غير محله، فان افعال المكلفين و ان استندت الى ارادتهم الان ارادتهم مستندة الى اختيارهم - على ما هو التحقيق من بطلان الجبر - فليست الاحكام الشرعية عللاً لتوليدية للارادة بل العلة لها هو الاختيار والاحكام من قبيل المعدات و الدواعي المؤكدة لاختيار احد الطرفين لا غير هذا مضافاً الى انه لو تم هذا البيان كان اللازم الحكم بصدق عنوان الضرر في عالم الخارج لاعالم التشريع لان انبعاث الارادة عن الاحكام التكليفية يوجب تحقق الفعل

فى الخارج ، فنفى التكليف الضررى يستلزم نفى وجود الضرر فى هذا الوعاء و لو من طريق اعدام ارادة المكلفين المنبعتة عنه ، فكانه وقع الخلط فى كلامه قدس سره بين نظر فى الخارج والتشريع .

وهذه الايرادات واردة على التقريب الذى اختاره المحقق النائينى فى بيان الوجه الاول ، واما ما يرد على هذا الوجه على جميع تقريباته ويهدم بنيانها من القواعد فهو : انه مبنى على ان الفاعل للضرر فى قوله لأضرار ولا ضرر هو الشارع المقدس بان يكون المنفى فى الحقيقة اضرار الشارع بالمكلفين ، وما له الى نفى الاحكام المستلزمة للضرر فحاصل معنى الرواية على هذا انه لأضرار ولا ضرر من ناحية الشارع على المكلفين فانه لم يكتب عليهم احكاماً وضعية او تكليفية توجب الاضرار بهم كلزوم البيع الغيبى على المغبون ووجوب الوضوء والصوم الضرريين وغيرها من اشباهها ؛ فنفى العبادات الضررية بهذه القاعدة تنادى باعلى صوته بان الفاعل للضرر فى هذه الفقرة عندهم هو الشارع لا غير .

مع ان هناك قرائن كثيرة تشهد على ان الفاعل هو الناس بعضهم ببعض ، فالمنفى فى الحقيقة نفى جواز اضرار بعضهم ببعض (وضعاً او تكليفاً) لا اقول ان النفى بمعنى النهى كما اختاره المحقق الاصفهانى ، بل هو بمعنى الاصلى ولكن المنفى هو الضرر الناشى من ناحية المكلفين ، وسيأتى تحقيق هذا المعنى وبيان نتائجه عند بيان المذهب المختار انشاء الله ، والذى يدل على ان الفاعل فى هذه الفقرة هو الناس لا الشارع المقدس امور :

منها - ان قوله (ص) «انك رجل مضار» بمنزلة الصغرى لقوله «لا ضرر ولا ضرار» ولا شك ان الفاعل فى هذه الجملة هو «سمره بن جندب» فهو من اقوى الشواهد على ان الفاعل فى الفقرة الثانية ايضا هم المكلفون لا غير .

ومنها - ان كلمة «ضرار» بماله من المعنى و هو الضرر العمدى الناشى عن الاغراض الفاسدة كما قويناه لا تناسب كون الفاعل هو الشارع المقدس قطعاً ؛ لان احتمال اضرار الشارع بالمكلفين بهذا الوجه منفى مطلقاً عند كل احد من غير الحاجة الى البيان

بل الذي يحتاج اليه هو نفى اضرار بعض المكلفين ببعض كذلك ، مثل ما في قضية سمرة ههنا . قوله في ذيل رواية منع فضل الماء التي رواها عقبة بن خالد : «انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل ماء» وقال لاضرر ولاضرار «بناء على ان ورود هذه الفقرة ذيلها كما قويناه ظاهر في ان نفى الضرر بالاضرار بمنزلة التعليل للنهي عن منع فضل الماء ، فكأنه قال لا يمنع صاحب البئر فضل مائه لما فيه من الاضرار باليمنوع ، واضرار الناس بعضهم ببعض منفي في الشريعة ، فظاهر هذه الرواية ايضا كون الفاعل المكلفين واحتمال كونه هو الشارع يحتاج الى تكليف بعيد .

هذا مضافا الى ظهور كلمات ائمة اللغة في ذلك حيث انهم فسروه بما يرجع الى النهي عن الاضرار ، ومن الواضح انه لا يتم الاعلى كون الفاعل هو الناس وقد عرفت عند التعرض لما اختاره المحقق الاصفهاني ونقده انه لا يستفاد من تفسيرهم ان لفظة «لا» استعملت في النهي وان كان كناية عنه فراجع ، والحاصل ان هذه التفسيرات ايضا مؤيدة لما ذكرنا ، وكذا ما يظهر من ائمة الفقه ومهرته من التمسك بهذه القاعدة في ابواب المعاملات وما يحذو حذوها مما يرجع الى مناسبات بين الناس وليس التمسك بهافي ابواب العبادات بهذه المثابة كما لا يخفى على من له انس بكلماتهم .
ومما ذكرنا يظهر حال الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في معنى الحديث ، حيث انه يشترك مع الوجه الاول من جهات شتى وان كان قابلا للتطبيق على المذهب المختار كما سنشير اليه فيما يلي .

فذلكة الكلام في معنى الحديث

قد عرفت مما ذكرنا في توضيح الوجوه التي ذكرها الاعلام في تفسير الحديث وما يتوجه اليها من الايرادات امورا :

الاول - ان كلمة «لا» هنا بمعنى النفي لا النهي

الثاني - ان الفاعل للضرر في قوله «لا ضرر ولا ضرار» هو الناس لا الشارع المقدس

الثالث - ان المنفي هو نفس الضرر والاضرار لا الاحكام التي ينشأ منها الضرر و

لكنه كناية عن عدم امضاءهما في الشرع ، ومن هذه الامور يستنتج المذهب المختار في

تفسير الحديث .

بيان ذلك: ان ظاهر هذه الفقرة نفي وجود الضرر بين المكلفين ، ولكن عدم صدق هذا المعنى فى الخارج ، مضاف الى قرينة المقام ، وهو كونه عَلَيْهِ السَّلَامُ بصدد بيان الحكم الشرعى والقضاء بين الانصارى وسمرة بن جندب ، يكون شاهداً على انه كناية عن عدم امضاء هذا الفعل الضررى فى الشريعة لاوضعاً ولا تكليفاً ، فكانه اذا لم يمضه لا يرى منه عين ولا اثر فى محيط التشريع ؛ وان هو الا نظير قول الرجل لخدمه لا يكون: فى بيتى الخيانة والكذب وقول الزور، يعنى ان هذه الامور غير مجازة عندى فكأنى لا ارى منها عيناً ولا اثر؛ فنفى هذه الامور كناية عن نفي امضاءها وعدم ترخيصها بوجه من الوجوه وكذا الكلام فى اشباهه مثل قوله : لارهبانىة فى الاسلام ولا اخصاء فى الاسلام حيث ان المنفى فيها ايضا نفس هذه الافعال ولكنه تفيد نفي الترخيص والامضاء بابلغ الوجوه كما هو الشأن فى جميع الكنايات .

ومن ذلك تعرف ان مفاد الحديث لا ينحصر فى النهى التكليفى عن الاضرار بالغير بل يعمه والاحكام الوضعية، فكما ان دخول سمرة بن جندب على الانصارى بغير استئذان منه ضرر منهى عنه تكليفاً فكذلك البيع الغبى اذا وقع على وجه اللزوم بنفسه مصداق للضرر الاضرار فهو ايضا غير مضمى من ناحية الشرع وعدم امضاءه يساوق عدم نفوذه وتأثيره .

وهذا المعنى المختار وان وافق ما ذهب اليه الاكثر من حيث النتيجة فى اكثر نواحيها الا انه يفارق عنه فى ابواب العبادات الضررية من الوضوء والصوم الضرريين و ما ضاهاهما ، فعلى مختارهم يمكن نفي وجوبهما بهذه القاعدة ولكن على المختار لا يمكن لعدم اوله الى الضرر الاضرار بين الناس وقد عرفت ان الفاعل للضرر المنفى هو الناس لا الشارع المقدس وهذا فرق ظاهر بين المذهبين من حيث النتيجة ، فلا تغفل .
لا يقال :- ان قوله لا ضرر ولا ضرار وان لم يكن ناظر الى غير الضرر الناشى من افعال المكلفين ؛ من المضار الناشئة من احكامه تعالى ، الا انه يمكن استفادة حكمه منه بالاولوية القطعية فان الشارع اذا نهى عن اضرار الناس بعضهم ببعض و من عليهم بهذا

الحكم كيف يرضى بالقائم في الضرر من ناحية او امره و نواهيه ؛ فانن لا يبقى شك في ان تكاليفه لا تشمل على ضرر ؛ وان وجد ما ظاهره ذلك من عموم او اطلاق يشمل موارد الضرر فاللازم تخصيصه وتقييده. واما الاحكام المشتملة على الضرر دائماً او غالباً فضررها متدارك لا محالة بما فيها من المصالح الغالبة ويكشف عن ذلك حكمه بها مع هذا الحال فهي وان كانت ضرورية بظاهرها ، ولكن لا ريب في ان الشارع حكم بها لمصالح تفوق على ما فيها من المضار فالجهاد وان كان فيه تلف النفوس ، ونقص من الاموال والانس و الثمرات ، الا ان فيه عز المسلمين وحفظ بيضة الاسلام و ثغوره ، واحكامه وحدوده وفيه من المنافع العاجلة والآجلة ما لا يحصى ، ومن الواضح ان كون الشيء نافعاً او ضاراً تابع لا قوى الجهات الموجودة فيه من المنافع والمضار ، ولا يزال العقلاء يقدمون على امور فيها ضرر من بعض الجهات لمنافع اقوى تترتب عليها ، ولا يسمونها ضرراً او شرأ بل يعدونها نفعاً وخيراً ، والحاصل انه لا بد من تقييد اطلاق الاحكام الواردة في غير هذه الموارد وحصرها على غير موارد الضرر .

لانا نقول : اذا كان حكم الشارع في الموارد التي تستلزم الضرر دائماً او غالباً كاشفاً عن مصالح تربو على المضار الظاهرة فيها ومعه لا يكون الحكم ضرورياً فليكن اطلاق حكمه او عمومه في مثل الصوم والوضوء الشامل للصوم والوضوء الضرريين ايضاً كاشفاً عن وجود مصالح في هذه الموارد ينتفى معها عنوان الضرر ، فالتمسك بالاولوية القطعية في هذه الموارد والتعدي من دليل نفى الضرر اليها بهذه الاولوية ممنوع جداً بعد عدم احراز موضوع الضرر فيها بل واحراز عدمه .

ومن اقوى المؤيدات على ما ذكرنا من عدم شمول دليل نفى الضرر للعبادات الضرورية وامثالها من التكاليف التي ينشأ منها الضرر في بعض مصاديقها ان قدماء الاصحاب بل وكثير من متأخريهم (فيما حضرني من كلماتهم) مع استقامة انظارهم في فهم المفاهيم العرفية من الكتاب والسنة لم يفهموا من قاعدة نفى الضرر شمولها لمثل هذه الاحكام ولم يستندوا اليها في ابواب العبادات الضرورية ، وانما استدلوا بها في ابواب المعاملات مثل خيار الغبن وغيره مما يرجع الى اضرار الناس بعضهم ببعض

فقط فهذا من المؤيدات القوية لما استظهرناه من ان دليل نفى الضرر لا يدل على نفى هذه الاحكام لابعنا المطابقى ولا بالاولوية القطعية، والميك بعض ما حضرنى من كلماتهم عاجلا ولا بد من التمتع والتأمل لكى يظهر حقيقة الحال .

قال شيخ الطائفة في المسألة ١١٠ من كتاب الطهارة فى باب احكام الجبائر : «انه اذا خاف التلف من استعمال الماء او الزيادة فى العلة يمسح عليها ، ثم قال : دليلنا قوله تعالى «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» وايجاب نزع الجبائر فيه حرج» ثم استدل بالاجماع وبعض الاخبار ولم يستدل بقاعدة لاضرر ، ومثله استدلاله فى غير واحد من مسائل التيمم فراجع .

وقال المحقق فى «المعتبر» فى مسألة خوف زيادة المرض او بطؤ برئه او ظهور الشين فى الاعضاء انه يجوز التيمم فى هذه الحالات ثم استدل له بقوله تعالى : ما جعل عليكم فى الدين من حرج وغيره من الادلة ولم يستدل بهذه القاعدة .

وكذا العلامة قد استدل فى «التذكرة» بجواز التيمم عند خوف الشين فى البدن باستعمال الماء بقوله تعالى : ما جعل عليكم فى الدين من حرج ، ولم يستدل الى قاعدة نفى الضرر .

وافتى صاحب المدارك فى مسألة من وجد الماء بثمن يضر بالحال بجواز التيمم، و ذكر فى تأييد هذه الفتوى بعد الاستدلال بالروايات بقوله : ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله : يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ، وهكذا فى غير واحد من موارد الضرر فى ابواب التيمم استدل بقاعدة نفى الحرج ولم يتعرض لقاعدة نفى الضرر اصلا .

فهؤلاء الاعلام وغيرهم رضوان الله عليهم مع استنادهم غالباً فى ابواب المعاملات مثل مسألة خيار الغبن وغيرها بقاعدة نفى الضرر لا يستندون اليها - فيما حضرنا من كلماتهم - فى ابواب العبادات الضرورية وغيرها من التكاليف التى تكون من حقوق الله ولا ترجع الى معاملة الناس بعضهم ببعض ، و اظن ان الاستناد بهذه القاعدة فى هذه الابواب نشأ بين المتأخرين او متأخرى المتأخرين من الاصحاب، وقد عرفت ان القرائن

الكثيرة الموجودة في نفس روايات الباب تشرّف الفقيه على القطع بعدم شمولها لها ، و فتاوى الاصحاب ايضا شاهدة له ، ولوتنزلنا منه وحكمنا باجمالها فاللازم ايضا الاخذ بالمتيقن منها فتبقى اطلاقات ادلة هذه التكاليف سليمة عن المعارض او الحاكم .

هذا ولكن الذى يسهل الخطب امكان الاستناد الى قاعدة «نفى الحرج» فى جل هذه الموارد فيستغنى بها عن غيرها ولكن مع ذلك تظهر الثمرة فى موارد نادرة يصدق عليها عنوان الضرر دون الحرج فراجع وتأمل .

وهنا احتمال آخر فى معنى الحديث يحكى عن بعض «اعاظم العصر» و هو ان مفاد هذه القاعدة حكم سلطاني بمنع اضرار الناس بعضهم ببعض ، فان للنبي (ص) مقامات ثلثة : مقام النبوة وتبليغ الرسالة وهو من هذه الجهة مبلغ عن الله و حاكك لاحكامه الظاهرية والواقعية ، كالمجتهد بالنسبة الى الاحكام الشرعية المستفاد من الكتاب والسنة ، و«مقام القضاء» وذاك عند تنازع الناس فى حقوقهم واموالهم فللنبي القضاء و فصل الخصومة بينهم ، و«مقام السلطنة» و الرياسة من قبل الله ، نافذ امره ونهيه فيما يراه مصلحة للامة كمنصب امراء الجيوش والقضاة و اشباهها .

وظاهر ان حكمه (ص) فى قضية سمرة بنفى الضرر والضرار ليس من الاول ولا الثانى ، لانه لم يكن للانصارى - ولا سمرة - شك فى حكم تكليفي او وضعى فى قضيتهما ، او تنازع فى حق اختلافيه من جهة اشتباههما فى المصاديق او الحكم ، وانما وقع ما وقع من الانصارى فى مقام الشكوى والتظلم والاستنصار منه صلى الله عليه وآله بما انه سلطان على المسلمين وسائسهم مع وضوح الحكم والموضوع كليهما ، فامرهم صلى الله عليه وآله بقلع النخلة حسما لمادة الفساد ثم عقبه بقوله لاضرر ولا ضرار ، فهذا حكم سلطاني عام بعد حكمه الخاص ؛ و معناه انه لا يضر احد احد فى حى سلطاني و حوزة رعيتي و على جميع الامة اطاعته فى ذلك والانتفاء بنهيه ، لا بما انه حكم من احكام الله بل بما انه حكم من قبل سلطان مفترض الطاعة ويشهد لهذا المعنى تصدير هذه الفقرة فى رواية «عبادة بن صامت» المروية من طرق العامة بقوله : وقضى .. الظاهر فى هذا النوع من الحكم . هذا ملخص ما يحكى

عندهام علاه فى كلام طويل له فى المقام .

ولكن لا يخفى على المتامل انه لا يمكن عد هذا معنى آخر للحديث بل يؤل الى المعنى الثالث من المعانى السابقة الذى اختاره شيخ الشريعة الاصفهاني قدس الله سره الشريف (من ارادة النهى من هذه الفقرة) غاية الامر ان ظاهر القائمين بهذا المعنى هو النهى التشريعى على وزان ساير الاحكام الشرعية ومفاد هذا البيان كونه سنخاً آخر من النهى سماه نهياً سلطانياً ، ومن المعلوم انه لا يظهر ثمرة بينهما بعد وجوب امتثال كل منهما على جميع الامة بلا تفاوت فى ذلك ، والظاهر انه دام علاه ايضا ليس بصدد ذلك بل بصدد بيان تقريب آخر فى اثبات كون «لا» بمعنى النهى لا النفى خلافاً للعلامة الانصارى قدس الله سره واتباعه، فلا يكون هذه القضية ناظرة الى نفي الاحكام الضرورية وحكمة عليها ولا يجوز الاستدلال بهالنفى الاحكام الضرورية مطلقاً ومع ذلك يرد عليه اولاً - ان كون «لا» هنا ناهية خلاف التحقيق كما مر بيانه مشروحاً وثانياً - انه ان كان مراده من مقام سلطنة النبى (ص) ان له تشريعاً كتشريع الله فى الاحكام الكلية على الموضوعات الكلية كالسلطتين فى سابق الايام - وان كانت سلطنته حقة - اعطاء الله ذلك رعاية لمقامه السامى ، فهذا كما ترى ولا يظن ان يكون هذا مراده .

وان اراد ان له مقام ولاية الامر والحكومة الشرعية بمعنى ان «الامور الخاصة الجزئية» التى ترتبط بمصالح الامة، مما لا تندرج تحت ضابطة كلية ، كمنصب الولاة و امراء الجيوش وعمال الصدقات وغيرها من امثالها ؛ كلها بيده وان تطبق هذه الامور على ما يراها مصلحة للعباد و تشخيص مصاديقها مو كول الى نظره الشريف فهو وان كان من مقاماته قطعاً؛ الا انه لا يشمل مثل «الضرر والضرار» وما شبههما من الموضوعات الكلية، التى لها فى الشرع حكم كلى لامحالة وليست من سنخ تلك الامور الخاصة التى لا تنضبط تحت قاعدة كلية يرد فيها حكم كلى كما هو ظاهر .

وبعبارة اخرى : ان مقام السلطنة والحكومة وان كانت من مقامات النبى (ص) والائمة عليهم السلام ؛ بل و احكام الشرع فى الجملة بلا اشكال، الا انها تختص بامور شخصيه جزئية ترتبط بمصالح الامة مما لا تندرج تحت ضابط كلى ولا يمكن تشريعها

فى ضمن احكام كلية ، كمنصب امراء الجيوش والقضاة و جباة الصدقات وامثالها مما لا يحيط الاحكام الكلية بجزئياتها وتختلف بحسب الازمنة والظروف. فهذه الامور وان كانت احكامها الكلية واردة فى الشرع بنحو بسيط ، مثل ماورد فى صفات القاضى و جابى الصدقة وغير ذلك ، الا ان تشخيص مواردنا وتطبيقها على مصاديقها موكولة الى نظر السلطان وولى الامر. واما غير هذه الامور من الاحكام الكلية الواردة على موضوعاتها الكلية فليست بيد السلطان بل بيد الشارع المقدس ، وليس للنبي تشريع فى قبالة تشريع الله حتى يكون هناك تشريعان فى الاحكام الكلية .

وان شئت قلت: ما من موضوع كلى ، الا وله حكم كلى فى الشرع من قبل الله سبحانه و وح لا يبقى مورد لتشريع النبى (ص) احكاماً كلية على موضوعاتها الكلية ، و انما سلطانه (ص) على تعيين مصاديقها ، و تطبيق مصالح المسلمين على موارد ها فيما يختلف باختلاف الظروف المختلفة ، ومن المعلوم ان الضرر والضرار من الموضوعات الكلية التى تحتاج الى حكم كلى فليست فى حیطة سلطنة ولى امر المسلمين بل فى حیطة التشريع الالهى لا غير . نعم لو كان حكمه مقصوراً على قلع شجرة سمرة امكن القول بانه من قبيل الاحكام السلطانية ولكن ليس كذلك .

وثالثاً - الظاهر ان حكمه (ص) فى قضية سمرة كان من باب القضاء و كان المقام من مقامات التنازع فى الحقوق والاموال ، غاية الامر انه قديكون النزاع ناشياً من الجهل بالحكم واخرى من الجهل بمصاديقه . و الشاهد على ذلك ان سمرة - كما يظهر من الرواية - كان يدعى ان وجوب الاستيذان من الانصارى تضييق فى دائرة سلطنته فيما كان له من حق العبور الى نخلمته ، فلذا قال : استاذن فى طريقى الى عذقى ؟ والانصارى يرى ان له الزامه بذلك فشكاه الى النبى (ص) ففضى له عليه ، ثم ذكر حكماً عاماً شرعياً يستفاد منه احكام اشباهه و يشهد بذلك ما ورد فى الرواية من التعبير بالقضاء وذكره فى ضمن افضية النبى (ص) فى روايات الفريقين وقد كان هذا العنوان (عنوان القضاء) مستعملاً فى هذا المعنى من لدن زمن النبى (ص) اذا كان محفوراً بقربة الدعوى والشكوى والمنازعة .

تنبيهات

قد ذكر غير واحد من الاعلام هنا تنبيهات بينوا فيها حدود هذه القاعدة ومجراها، وفروعاً تستنبط منها، ومغزها ورفع ما يورد عليها من الايرادات؛ فنذكرها ونذكر ما عندها فيها ثم نعقبها بما اهملوا ذكرها من الامور المهمة التي لها دخل في تحقيق حدود القاعدة وفروعها فنقول ومن الله سبحانه نستمد التوفيق :

التنبيه الاول

هل هذه القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات

ذهب غير واحد من المحققين تبعاً لشيخنا العلامة الانصاري (قده) فيما افاده في الفرائد الى ان هذه القاعدة و ان كانت متينة سنداً و دلالة الا انها موهونة بكثرة التخصيصات الواردة عليها ، بحيث يكون الخارج منها اضعاف ما بقى تحتها ، بل لو اريد العمل بها على عمومها حصل منها فقه جديد ، ومن هنا يعلم بان لها معنى آخر غير ما يظهر لنا في بادي النظر لا يرد عليه تخصيص كثير ، وعليه تكون القاعدة مجملة لنا ، وعلينا الاقتصار في العمل بها على موارد عمل بها الاصحاب مما يعلم انحصار مدرك المسئلة عندهم بهذه القاعدة ، لا غير .

وزعموا ان عملهم جابر لها ، كانه وصلت اليهم قرائن بينت لهم مغزها ومقادها مما لم تصل اليها ، مع ان الناظر في كلامهم يعلم علماً قطعياً بعدم وصول شيء آخر اليهم هنا عدا هذه الروايات المعروفة المشهورة ، عملوا بطواهرها وبنوا عليها احكاماً كثيرة في مختلف ابواب الفقه ، فراجع كلام شيخ الطائفة والعلامة وغيرهما من نظرائهم من القدماء والمتأخرين في ابواب بيع الغبن وشبهها مما استندوا فيها بهذه القاعدة تجدها شاهده صدق على ما دعينا ، فكيف يكون عملهم - والحال هذه - جابراً لهذا الضعف ودافعاً لهذا الاشكال وقد شاع اليوم هذا النحو من الاستدلال في موارد كثيرة لم يتيسر لهم حل

بعض الاشكالات الواردة على بعض القواعد فاستراحوا الى عمل الاصحاب ، مع ان التدبر فى كلماتهم يرشدنا الى ان اصحابنا الاقدمين لم يزيدوا علينا فى كثير من هذه المباحث شيئاً الا صرافة الذهن وجودة النظر العرفى الموجبة لكشف مغزى كلماتهم عليهم السلام لهم .

و كأن هذا المعنى قد االجأ شيخنا العلامة الانصارى فى بعض كلماته الى حل هذا الاشكال ، تارة بمنع اكثرية الخارج منها وان سلم كثرته ، واخرى بخروج ما خرج بعنوان واحد بناء على ما اختاره فى ابواب العموم والخصوص من عدم استهجان كثرة التخصص اذا كان بعنوان واحد .

واورد عليه «المحقق الخراسانى» فى بعض حواشيه على الفرائد بان خروج افراد كثيرة بعنوان واحد انما يمنع من استهجان التخصص اذا كانت افراد العام هى العناوين لا الاشخاص .

اقول - الظاهر ان تسالمهم قدس الله ارواحهم على كثرة ما خرج من عموم قاعدة لاضرر انما نشأ مما يترأى فى بادى النظر من وجود احكام ضرورية كثيرة فى الشريعة كوجوب الاخماس والنزكوات واداء الديات وتحمل الخسارات عند الانلاف والضمانات وغير ذلك مما تتضمن ضرراً مالياً ، و كوجوب الجهاد والحج وغيرهما مما يحتاج الى بذل الاموال والانفس ؛ و كوجوب تحمل الحدود الشرعية والقصاص واشباهاها مما تتضمن ضرراً نفسياً او عرضياً فان هذه الاحكام ثابتة فى الشريعة ظاهرة عند اهلها ، خواصهم وعوامهم .

وفيه اولاً - ان هذا الاشكال على فرض صحته (ولكنه غير صحيح كما ياتى) انما يلزم القائلين بكون مفاد القاعدة نفى الاحكام الضرورية فى الشريعة ، واما على المختار من ان مفادها نفى اضرار الناس بعضهم ببعض وان الشارع لم يهض الاضرار فى عالمي الوضع والتكليف فلا مجال له قطعاً . نعم قد عرفت ان هذه القاعدة تدل بالملازمة والاولوية على انه لاضرر من ناحية احكام الشرع على احد ؛ ومن المعلوم ان هذه الملازمة لا تنفى شيئاً من الاحكام التي يترأى منها الضرر ، بل اقصى ما يستفاد منها هو ان هذه الاحكام

بعد ثبوتها وتحققها ولو بطرق ظاهرة، شتملة على مصالح جمدة تكون بلحاظها نافعاً محبوباً لاضرراً مبعوضاً؛ وما نراه من الضرر احياناً باذى الامر انما هو لعدم علمنا بمنافعها ومصالحها، والافعال العالم بفوائد الخمس و الزكوة والديات يراها لازمة ببداهة عقله و حكومة فطر تدملا فيها من المصالح .

وثانياً. نمنع كون هذه الا احكام كلها او جلها ضرورية بنظر العرف والعقلاء، فان اشباهها او ما يقرب منها متداولة معروفة بينهم؛ يحكمون بها ويرونها حقاً نافعاً لا ضاراً باطلاً، فانهم لا يزالون يحكمون بلزوم نذل الخراج والعشور وان فيها صلاح المجتمع الذى يقوم صلاح الافراد بصلاحه ولا يحفظ منافعهم الابيه، وقد استدل الامام امير المؤمنين عليه السلام بهذا الارتكاز العقلاى فى عهده المعروف الى «مالك» حيث قال : «فالجند باذن الله حصون الرعية و زين الولاية و عز المسلمين و سبل الامن و ليس تقوم الرعية الا بهم، ثم لاقوام للمجنود الابما يخرج الله لهم من الخراج الذى يقومون به على جهاد عدوهم و يعتمدون عليه فيما يصلحهم» .

و كذلك عندهم حدود و ديات، يرون اجرائها صلاح المجتمع الذى يرتبط به صلاح كل فرد فرد منهم و ان كانت فى الانظار البادية الساخنة ضرورية والحاصل ان جل هذه الامور او اشباهها موجودة عند العقلاء ولا يرون فيها ضرراً بل يرونها نافعة، والقول بان العرف بالنظر البادى يحكم بكونها ضرورية فيشمئها قاعدة لاضرر ، ساقط جداً؛ لان العرف لو حكم بكونها مصاديق للمضر من باب المسامحة لا يلزم من امتناعه بعد ما يحكم بعدم كونها كذلك بعد تكرار النظر، وبالجملة الصغرى فى جل الامثلة المذكورة ممنوعة فان بقى هناك موارد يصدق عليها عنوان الضرر بالنظر الغير المسامحى العرفى فلا شك انها طافية لا يلزم منها تخصيص الاكثر .

واما ما افاده العلامة الانصارى من كفاية الخروج بعنوان واحد فى دفع محذور تخصيص الاكثر، وما ذكره «المحقق الخراسانى» من ان ذلك انما يصح اذا كان ما تحت العام هى العناوين لا الافراد، فكلاهما ممنوعان، لما حققناه فى محله من استهجان التخصيص ببعض مراتبه وان كان بعنوان واحد او كان ما تحت العام هى العناوين لا الافراد؛

كما يظهر بمراجعة امثلتها العرفية .

* * *

التنبیه الثاني

هل في هذا الحديث شيء يخالف القواعد؟

قال شيخنا العلامة الانصاري (رضوان الله عليه) بعد نقل قضية سمرة : « وفي هذه القصة اشكال من حيث حكم النبي (ص) بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه ونفي الضرر لا يوجب ذلك - ثم قال - لكن لا يدخل بالاستدلال » انتهى كلامه .

وحاصل الاشكال عدم انطباق بعض ما ذكر في الرواية على هذه القاعدة ولا على سائر القواعد المعمولة ، لان اقصى ما يستفاد من قاعدة نفي الضرر هولزوم استيذان سمرة من الانصاري لما في تركه من الضرر عليه ، واما قلع نخلته ورميها اليه عند ابائه عن الاستيذان فلا ، مع ان ظاهر الرواية ان هذا الحكم يعمل بالقاعدة المذكورة .

اقول - ويمكن الذب عنه بان الظاهر ان حكمه (ص) بذلك كان من باب حسم مادة الظلم والفساد واحقاق الحق ؛ لان النخلة لوبقيت - والحال هذه - كان الانصاري دائماً في عذاب وشدة ، بل لعلها صارت منشأ لمفاسد اخر ؛ فلم يكن هناك طريق لدفع شر «سمرة» وقطع ظلمه عن الانصاري ، الواجب على ولي امر المسلمين ؛ الا بقلع نخلته ورميها اليه و عليه يستقيم تعليل هذا الحكم بنفي الضرر لان ضرر دخول سمرة على الانصاري بلاذن منه اذ كان منفياً في الشريعة وانحصر طريق دفعه في قلع النخلة صح تعليل الحكم بقلعه بان لا ضرر ولا ضرار ، فهو من قبيل التعليل بالعلّة السابقة ، فالتعليل في محله و الاشكال مدفوع .

وغير خفي ان هذا الحكم لا يختص بالنبي (ص) بل لحكام الشرع ايضاً ذلك اذالم يجدوا بداً منه في قطع يد الظالم وحفظ حق المظلوم . فما افاده المحقق النائيني في المقام من ان القلع لعله كان من باب قطع الفساد لكونه (ص) اولي بالمؤمنين من انفسهم ، في غير محله .

و ذكر هذا المحقق طريقاً آخر في دفع هذا الاشكال حاصله : ان الضرر وان كان ينشأ من دخول سمرة على الانصاري بلا استئذان منه ولكن كان منشأً جواز دخوله هو استحقاقه لكون النخلة باقية في البستان ، فالضرر وان نشأ عن الدخول الا انه كان معلولاً لاستحقاق ابقاء النخلة ، فرفع هذا الحكم انما كان برفع منشأه وهو استحقاق ابقاء كارتفاع وجوب المقدمة برفع وجوب ذبيها ، فالقاعدة رافعة لاستحقاق ابقاء النخلة ولازمه جواز قلعه فيصح تحميل الحكم المزبور بالقاعدة «انتهى ملخصاً» وانت خبير بما فيه ، فانه مخالف للوجدان ولظاهر الرواية معاً ، لظهورها في ان سمرة لو كان يرضى بالاستئذان من الانصاري لم يكن عليه باس ولم يجز قلعه نخلته ولكنه لما ابي واصر على الاضرار بالانصاري حكم بذلك في حقه ، مع ان ما ذكره قدس سره لو تم لاقتضى جواز قلعه النخلة في هذا الحال ايضاً ؛ لما ذكره من ان استحقاقه لبقائها كان موجباً لجواز الدخول على الانصاري بغير اذن منه وهذا الجواز بنفسه حكم ضرري وان لم يعمل بمقتضاه ولم يدخل على الانصاري بغير اذن منه ، هذا اولاً واما ثانياً ان بقاء العذق في البستان كان له آثار شرعية مختلفة ، منها جواز الدخول بلا استئذان فاذا كان خصوص هذا الاثر ضرورياً فاللازم نفى ترتبه لانفى ذات المؤثر بجميع آثاره ، والسرفى هذا ان الحكم باستحقاق ابقاء النخلة كما انه من الاحكام الشرعية امره بيد الشارع رفعاً وضعاً ؛ فكذلك ماله من الآثار المختلفة المترتبة عليه شرعاً ، والجزء الاخير من العلة التامة للضرر هو ترتب بعض آثاره عليه فاللازم رفع ذلك الاثر خاصة لاذات الموضوع بجميع آثاره ، فاللازم ان يحكم بجواز ابقاء النخلة و ترتب جميع آثاره عليه ما عدا الدخول عليه بغير اذن .

واما قياسه على باب المقدمة فهو كما ترى ، للمفرق الواضح بين المقامين فان الترتب هناك تكويني ليس امرها بيد الشارع ، بما انه شارع ، فليس له رفع وجوب المقدمة الا برفع وجوب ذبيها ، بخلاف المقام فكانه قدس سره خلط بين الترتب الشرعي والتكويني فتدبر جيداً .

التثبيها ت الثالث

ففى وجة تقديم هذه القاعدة على ادلة الاحكام الاولية

المعروف فى وجة تقديم عموم هذه القاعدة على ادلة الاحكام الشرعية انه من باب حكومتها عليها فليستا من قبيل المتعارضين حتى تلاحظ النسبة بينهما او يطلب الترجيح ، وقد ذكر فى وجة تقديمها عليها وجوه اآر. و لكن هذا البحث مبنى على مختاراتهم فى معنى الحديث .

فمن قال بان معناه نفى الحكم الضررى فهو قائل بالحكومة لامحالة ، لانه بمدلوله اللفظى ناظر الى ادلة الاحكام الاولية فيكون حا كماً عليها ، وكذلك الكلام على مذهب من يقول بان معناه نفى الحكم الضررى بلسان نفى موضوعه ، واما بناء على ثالث الاقوال فى معنى الحديث ، وهو ان يكون النفى بمعنى النهى ، فلا يبقى مورد للحكومة ولا رطله بادلة الاحكام ، بل هو كساير النواهى الشرعية الواردة فى مواردنا بـلا تفاوت بينهما. وكذا الكلام على المعنى الرابع وهو ارادة نفى الصفة - اعنى صفة عدم التدارك - عن نفى الضرر ليكون اشارة الى لزوم تدارك الضرر ؛ فانه ح حكم مستقل فى قبال ساير الاحكام يختص بموارد الغرامات ويدل على اشتغال ذمة الضار بغرامة ضرره ؛ فيقدم على العمومات الدالة على براءة الذمة منها ، اما لكونه اخص منها ، او لعدم بقاء المورد له على فرض عدم التقدم ، اولقوته وابطائه عن التخصيص ، هذا كله على مختارات القوم .

واما بناء على مختارنا فى معنى الحديث من ان مفاده نفى امضاء اضرار الناس بعضهم ببعض فى عالمى الوضع و التكليف فالظاهر اىضا عدم حكومته على ادلة الاحكام الاآر لعدم كونه ناظر إليها فان الحكومة عبارة عن كون احد الدليلين بمدلوله اللفظى ناظر إلى الاآر بحيث لولاه لكان لغواً باطلا .

اما بان يتصرف فى موضوعه كقول المولى لعبده: « ان الفاسق ليس بعالم » فى قبال قوله اكرم العلماء .

او بالتصرف في متعلقه كقوله «مجرد الاطعام ليس من الاكرام»

او بالتصرف في حكمه كقوله : «انما عنيت بذلك الامر غير الفاسق»

او بالتصرف في نسبة الحكم الى موضوعه كقوله «اكرام الفاسق ليس اكراماً للعالم» .

فاذن لا تنحصر الحكومة في الثلاثة الاولى كما افاده المحقق النائيني في بعض كلماته في المقام ، ومن المعلوم ان شيئاً من هذه الامور غير موجود في المقام .

نعم هو مقدم على ادلة سائر الاحكام لوجهين آخرين : احدهما : قوة الدلالة لاشتماله على نفى وجود الضرر رأساً الظاهر في كمال التحاشي والتباعد عنه ، لاسيما اذا اضيف اليه قيد «في الاسلام» ، لو ثبت هذا القيد بحسب الاخبار وقد عرفت الكلام فيه في مقدمة البحث ، ثانيهما : ابائه عن التخصيص لكونه في مقام الامتنان وللمناسبات المغروسة في الازهان بين هذا الحكم وموضوعه كما لا يخفى على المتامل الخبير ، و لذا يستنفر الطبع من تخصيص هذا الحكم ولو بالتخصيص المتصل بان يقال لا يجوز لاحد ان يضر باحد الا في كذا وكذا ، ولو خرج منه بعض الموارد كما اذا كان الاضرار بحق فهو في الحقيقة خروج موضوعي ، لانه احقاق حق لاضرار فتأمل .

التنبيه الرابع

هل الحكم بنفسى الضرر من باب الرخصة او العزيمة؟

قد عرفت عند بيان المختار في مفاد القاعدة انها لا تدل على نفى التكاليف الضرورية كالوضوء والصوم الضرريين، وان اللازم الرجوع في هذه الموارد الى «قاعدة نفى الجرح» ، واما على مختار القوم من دلالتها على نفيتها فهل هو من باب الرخصة او العزيمة :

لا اشكال في عدم وجوب الوضوء الضرري وشبهه اذا كان المكلف عالماً بموضوع الضرر على مختارهم وانما الكلام في صحتها (ح) وان لم يكن واجباً . نقل المحقق النائيني القول بالصحة عن بعض الاعاظم ولم يسمه واعتدل له بان «لا ضرر» انما

يرفع الوجوب فانه ضررى واما اصل الجواز والمشروعية فلا ، لان الامتنان لا يقتضى ازيدما ذكر ، و**ببيان** آخر ادلة وجوب هذه الامور دالة بالالتزام على وجود ملاكاتها حتى فى موارد الضرر ، وادلة نفى الضرر انما تعارضها فى دلالتها المطابقة على الوجوب ، ولا تعارضها فى دلالتها الالتزامية على وجود ملاكاتها الموجب لمشروعيتها فى هذه الموارد واستحسن هذا البيان «بعض اعظم العصر» فى مستمسكه .

واورد المحقق النائينى على البيان الاول بامرين : **احدهما** ان هذه الاحكام امور بسيطة لا تتركب فيها حتى يرتفع بعض اجزائها ويبقى الاخر . **فان**يهما انه يستلزم كون ما فى طول الشئ فى عرضه ، فان التيمم متأخر عن الوضوء واذ كان المكلف فى موارد الضرر مرخصاً شرعاً فى الطهارة المائية مع جواز الاكتفاء بالطهارة الترابية يلزم اتحادهما فى الرتبة ، وهو باطل ؛ لان المكلف اذا كان قادراً على الطهارة لمائية لم يدخل تحت قوله تعالى : «فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً» .

اقول : يمكن الجواب عنهما اما **عن الاول** فبان طريقه غير منحصر فى تجزئة الحكم البسيط بل يمكن ان يكون من باب تقييد اطلاقات نفى الضرر بعدم اقدام المكلف على التكليف الضررى بان يقال ان وجوب الوضوء الضررى منفى عند عدم اقدام لا غير ، ولازم ذلك مشروعيته وان لم يكن واجباً ، والدليل عليه انصراف الاطلاقات اليه فتأمل فان دعوى الانصراف فيها عن هذه الصورة مشكلمة جداً

و عن الثانى بعدم قيام دليل على كون الطهارة الترابية فى طول الطهارة المائية دائماً حتى فى امثال المقام ولو سلمنا شمول الاية الشريفة لها فهو اطلاق كسائر اطلاقات ادلة الاحكام محكومة لقاعدة لا ضرر ، او مخصصة بها ، فتأمل ، والارلى فى دفع هذا الاشكال منع شمول الاية ودلالتها على المقام ولا اقل من اجمالها من هذه الجهة فتدبر .

والتحقيق ان هذه المسألة مبنية على مسألة حرمة الاضرار بالنفس على الاطلاق فان قلنا بالحرمة فهذا الوضوء حرام لا يمكن التقرب به بلا اشكال لان حر كات الوضوء متحدة مع عنوان الاضرار بالنفس ، وعلى فرض كون الوضوء سبباً له لا متحداً معه

لا يمكن أيضاً التقرب به ؛ لما حققناه في محله من سريّة الحسّن والقبح من المسببات الى الأسباب التوليدية . هذا ولكن الكلام في حرمة الأضرار بالنفس بهذا العموم ، وتعمام الكلام في محله وان كان الأقوى في النظر عاجلاً لعدم مشروعية هذا الوضوء على القول بشمول لأضرر لا مثقال هذه التكاليف

التنبيه الخامس

هل الأمر يدور مدار الأضرر الواقعي أو لا؟

أزاجهـل بالأضرر مع وجوده واقعاً فقد يقال بالصحة لما يظهر اختياره من السيد السند المحقق اليزدي في باب الوضوء عند ذكر الشرط السابع من شرائطه حيث قال : «ولو كان جاهلاً بالأضرر صح وان كان متحققاً في الواقع والأحوط الإعادة أو التيمم» وكانه عدل عنه في المسألة ٣٤ من هذا الباب حيث قال : «ولو كان أصل الاستعمال مضراً وتوضأ جهلاً أو نسياناً فإنه يمكن الحكم ببطلانه لأنه أمور واقعاً بالتيمم» وكيف كان فقد أفتى بالصحة غير واحد من أعلام محشيتها قدس الله أسرارهم .

و غاية ما يستدل به على الصحة أمران : أحدهما : ان القاعدة واردة مورد الامتنان ولا منة في نفي صحة مثل هذا الوضوء فإنه لا يزيد المكلف الاعناء وشدة كما لا يخفى ثانيهما ان الضرر هنا مسبب عن جهل المكلف لا عن حكم الشارع فإن غفلته عن الواقع هي التي أوقعت في الضرر ؛ ومن المعلوم ان المنفى بهذه القاعدة هو الضرر الناشئ من قبل حكم الشارع لا غير .

ولكن يرد على الأول منهما ان المنة إنما هي بلحاظ نوع الحكم لا بلحاظ اشخاصه وافراده وكل واحد واحد من الوقائع الشخصية ، فرفع وجوب الوضوء الضري إذا كان بحسب نوعه منة على العباد كان داخل تحت القاعدة على الإطلاق ، وما يتوهم كثير أمن دورانه مدار الأشخاص ولزوم المنة في كل واحد من الأحكام الشخصية المرفوعة ، وكثيراً ما يرتب عليه فروع مختلفة ، باطل جداً لأن المتيقن انصراف أدلة لأضرر عن الموارد التي لا تكون بحسب نوعها منة على العباد لا غير .

ويشهد على ذلك ان حديث الرفع ايضا وارد مورد الامتنان ولا يزالون يستدلون به على عدم نفوذ المعاملات التي وقعت عن الكراه - بل استدل به الامام عليه السلام على ذلك ايضا - حتى فيما اذا كان في نفوذها مصلحة المكروه (بالمفتح) احيانا وان لم يعلم هو به، فلا يراعى فيه ملاك الامتنان في كل واحد من الموارد الشخصية، ولو كان مراعاة ذلك لازما كان الحكم ببطلان عقد المكروه على الاطلاق بمقتضى حديث الرفع في غير محله والقول بان نفوذ تلك المعاملة بغير رضی المالك مشتمل على الضرر دائما وان كان فيهما منافع جملة واقعا، لما فيه من سلب اختيار المالك وقصر دائرة سلطنته، شطط من الكلام، وهكذا الكلام في نفى آثار غير الكراه من التسعة كالجهل والنسيان فانه لا يكون فيه ملاك المنفعة في جميع الحالات مع اطلاقهم القول برفعها وليس ذلك الا من جهة كفاية ملاك المنفعة بحسب نوع الحكم ونوع مصاديقه .

فالصواب في وجه الحكم بصحة العبادة في المقام هو الوجه الثاني ويمكن تقريبه بوجه آخر اتم واقوى وهو: انه لا اشكال في ان الضرر في هذه الموارد من قبيل العناوين الثانوية التي تكون مانعة عن تأثير العنوان الاولي بملاكه، الذي يكون على نحو الاقتضاء لا العملية التامة، فالوضوء الضروري في حد ذاته واجد للملاك ولكن هذا العنوان الثانوي بملاكه يمنع عن تأثيره؛ ومن المعلوم ان الضرر اذا كان متوجها نحو المكلف على كل حال، لجهله بالواقع؛ كان الحكم بنفيه بلاملاك، لعدم امكان استيفاء الشارع غرضه منه، فالحكم بنفيه (ح) حكم بلاملاك ولو محض، وان هو الا نظير الحكم ببطلان وضوء المكروه على استعمال الماء مع كونه مضرآله، فهل يساعد وجدان احد على الحكم ببطلان وضوءه في هذا الحال اذا اتى به عن قصد؟

ومما ذكرناه يظهر ان المكلف غير مأمور بالتيمم في محل البحث، بل هو مأمور بالوضوء واقعا، فما ذكره في العروة من تعليل بطلان الوضوء بعدم الامر به واقعا في غير محله، اللهم الا ان يقال ان نظره في ذلك الى اطلاق الاخبار الخاصة الواردة في باب التيمم فيما اذا كان استعمال الماء مضرآل لكن الانصاف ان شمولها لمورد وجود الضرر واقعا مع جهل المكلف به محل تأمل واشكال. هذا كله اذا كان الضرر موجودا في الواقع

مع جهله ، بهاما عكس المسأله وهو:

* * *

اذا كان استعمال الماء مضرآ باعتقاده ومع ذلك تؤضأ اغتسل ثم بان عدم الضرر فيه ، فظاهر غير واحد منهم الحكم بالبطلان فيه؛ كما يظهر من كلماتهم فى ابواب مسوغات التيمم . والوجه فيه اما كونه مأموراً بالتيمم وعدم كونه مأموراً بالوضوء نظرآ الى صدق عدم التمكن من استعمال الماء فى حقه لان المراد من «عدم الوجدان» فى قوله تعالى: «فلم تجدوا ماءً أفتميموا صعيداً طيباً» عدم التمكن من استعماله ، سواء كان لعدم وجوده او لعدم القدرة على استعماله لمانع شرعى او عقلى ويظهر اختيار هذا الوجه من المحقق النائينى .

اول عدم تمشى قصد القربة منه مع كونه باطلا وحرماً باعتماده ، ولو فرض تمشيتها منه فلا يكون الفعل مقرباً ، لا لانه حرام واقعاً بل لان الفعل اذا وقع بعنوان التجرى فهو كالمعصية الحقيقية فى كونه مبعداً للعبء من ساحة المولى ومانعاً من التقرب اليه واعتمد على هذا الوجه فى «المستمسك» .

والانصاف ان شيئاً من الوجهين لا يكفى فى اثبات البطلان ، اما الاول فلان مجرد تخيل الضرر لا يجعله غير واجد للماء و غير متمكن من استعماله ، بل هو متخيل لعدم التمكن لانه غير متمكن واقعاً وان هو الا نظير من يكون مستطيعاً فى الواقع وهو لا يعلم باستطاعته؛ او يكون قادر أعلى الصلوة قائماً وهو يزعم انه غير قادر ، فهو مأمور واقعاً بالطهارة المائية وان كان معذوراً مادام جهله و اما قياس ذلك على ما ذكره فى باب صحة صلوة من يكون الماء فى راحلته وهو لا يعلم به قياس مع الفارق ، لان الجهل هناك مانع عقلى من استعمال الماء ، كما هو ظاهر بخلاف الجهل فيما نحن فيه فانه ليس مانعاً عقلاً ولا شرعاً ، كيف والمفروض ان المكلف اقدم على الوضوء فكيف يقاس به فتدبر .

واما عدم تمشى قصد القربة فهو ليس دائماً كما يظهر من ملاحظة حال عوام الناس فى امثال المقام وكون التجرى مبعداً ومانعاً من التقرب ايضا محل للمكلام.

فالعمدة في وجه البطلان هو استظهار الموضوعية من عنوان «الخوف» الوارد في ابواب التيمم، الصادق في المقام، لان المفروض كون المكلف خائفاً من استعمال الماء بل عالماً بالضرر؛ وان لم يكن كذلك في الواقع؛ ولكن في هذا الاستظهار ايضا كلام في حله من الفقه .

التنبیه المسألة

هل القاعدة شاملة للعدميات ام لا؟

لاشكال في شمول القاعدة الاحكام الوجودية وانما الكلام في شمولها للعدميات وحاصل القول فيه انه هل يجوز التمسك بالقاعدة لاثبات احكام وجودية في موارد يلزم من فقدها الضرر بان يكون عدم الحكم مشتملا على الضرر فيتمسك بالقاعدة لتففيه ويستنتج منه حكم وجودي، ام لا؟ .

ومثلوا له بضمان ما يفوت من عمل الحر بسبب حبسه؛ وبما لو فتح انسان قفص طائر فطار، فان عدم الضمان في المقامين امر ضروري واثباته رافع لذلك الضرر. هذا ولكن في التمثيل الثاني اشكال ظاهر، لانه مشمول لقاعدة الاتلاف، فان فتح قفص الطائر سبب لاتلافه وداخل تحت ادلة الاتلاف بالكلام. اللهم الا ان يقال: ان النظر هنا الى شمول قاعدة لاضرر له وان كان حكمه معلوماً من جهة قاعدة الاتلاف، ولكنه كما ترى؛ ولذلك اقتصرنا في ذكر المثال الاول بعمل الحر مع انه لا فرق بين عمل العبد والحر من هذه الجهة، وانما الفرق بينهما من جهة صدق الاتلاف في عمل العبد لانه مالو عدم صدقه في عمل الحر لعدم صدق المال عليه.

وكيف كان فهذا النزاع كما يتصور بين القائلين بدلالة الحديث على نفى الاحكام الشرعية الضرورية مطلقا كذلك يتصور على المختار من عدم دلالتها الاعلى نفى امضاء اضرار الناس بعضهم ببعض في عالمي الوضع والتكليف، فما نذكرها من الوجوه الاتية لتعميم القاعدة جارية على المذهبين.

وان قد عرفت ذلك فاعلم ان الحق عدم الفرق بين الامور الوجودية والعدمية ههنا

ويدل عليه امور : (الاول - ان ما يطلق عليه الحكم العدمى فى امثال المقام يكون فى الحقيقة حكماً وجودياً فعدم الضمان فى المثالين عبارة اخرى عن الحكم ببرائة الذمة وهى حكم شرعى تحتاج الى جعل الشارع كما يحتاج شغل الذمة اليه وان شئت قلت : براءة الذمة فى باب الاحكام الوضعية نظير الاباحة فى باب الاحكام التكليفية ؛ فكما ان الاباحة والترخيص فى موارد من الامور الوجودية فكذلك حكم الشارع ببرائة ذمة الحابس للمحرر عن الغرامة حكم وضعى وجودى . وتوهم ان الاباحة التكليفية كالبرائة الوضعية من الامور العدمية المطابقة للاصل غير محتاجة الى التشريع و الجعل ، فاسد لان الاحكام الخمسة باجمعها امور وجودية غاية الامر ان بعضها يحتاج الى البيان وبعضها يستكشف من عدم البيان ؛ والحاجة الى البيان وعدمه غير الحاجة الى الجعل وعدمه كما هو ظاهر ، ولذا يترأى من الشارع المقدس انشاء الاباحة فى موارد كثيرة كقوله كل شئء حلال الخ فان التحليل والترخيص والاباحة فى هذه الموارد امور وجودية انشأها الشارع .

الثانى الظاهر من قوله لا ضرر ولا ضرار ، انه لا ضرر من ناحية الشارع على احد (على قولهم) او من ناحية المكلفين بعضهم الى بعض (على المختار) فالمنفى الضرر المستند الى الشارع او الى المكلفين ؛ فلوازم من عدم الجعل فى بعض الموارد استناد الضرر اليه كما فى مثال الحر المحبوس وجب نفيه بالقاعدة ؛ فليس فى عنوان الدليل الحكم الضررى ، حتى يتكلم فى صدقه على العدميات بل المدار على صدق نسبة الاضرار الى الشارع او الى المكلفين ، ودعوى ان استناد الضرر لا يصح الا فى مورد الافعال الوجودية ممنوعة جداً ، الا ترى انه لو صرح الشارع بان منافع الحر غير مضمونة لا يجب تداركها وان بلغ ضرره ما بلغ ، صح لنا ان نقول ان الحر المحبوس لم يقع فى هذه الخسارة العظيمة الا لقول الشارع كذا وكذا .

والسر فى ذلك ان محيط التشريع بجمع شئو نه محيط حكومة الشارع والامر فيه فى جميع حر كات المكلفين وسكناتهم اليه ، فما ينشأ من اهمال جعل بعض الاحكام من الضرر مستند اليه مثل ما ينشأ من احكامه المجعولة . الا ترى ان الوالى اذا

اهمل في وضع النظمات اللازمة ونصب الحرس والشرط وتجنيد الجنود لحفظ الرعية ونظام عيشتهم فحدث في امورهم احوادث، تنسب كلها الى سوء تدبير الوالى واهماله في الامور . والحاصل ان ترك الفعل في الموارد التى يتربح وجوده، يصحح استناد لوازمه الى من يتربح منه ، ولا يشترط في صحة الانتساب كون الفعل وجودياً دائماً . ومن المعلوم ان المترقب من الشارع المقدس في محيط التشريع جعل الاحكام الحافظة لمصالح العباد ومنافعهم فلو اخل بها فقد القاهم في الضرر وهو منفي بمقتضى الحديث ، هذا على مختار القائمين بان المنفى الضرر من ناحية الشرع؛ واما على المختار فالامر اوضح لان حبس الحر واتلاف منافعه مثلاً اضرار من ناحية بعض المكلفين ببعض ، فهو منفي في الشريعة بجميع آثاره التكليفية والوضعية ، ولا ينتفى الا بثبوت الغرامة له عليه فتأمل .

ولعلمه اليه يرجع ما افاده شيخنا الاعظم العلامة الانصارى قدس سره في رسالته المعمولة في المسألة في مقام توجيه القول بشمولها للمعدميات حيث قال : «ان المنفى ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الاسلام ، وجودياً كان او عدمياً ، فكما انه يجب في حكمة الشارع نفى الاحكام الضرورية كك يجب جعل الاحكام التى يلزم من عدمها الضرر ، ولقد اجاد فيما افاد ، قدس سره الشريف .

الثالث . لو سلمنا عدم شمولها للمعدميات بالدلالة اللفظية فلا اقل من دلالتها عليها بتنقيح المناط والغاء الخصوصية و مناسبة الحكم والموضوع ، و اى خصوصية للوجود والعدم في هذا الباب وفيما من الله به على عباده من نفى الضرر عنهم وغير خفى ان كلما يتصور في الحكم بنفى الضرر والضرار من المصالح والملاكات فهى موجودة في طرفى الوجود والعدم من دون اى تفاوت و مجرد كون شئ من الامور الوجودية او العدمية لا يكون مبدء للفرق في المقام وليت شعري ماذا تصور القائلون بالترفة بينهما .

وقد يذكر للمتعميم وجوه آخر غير صافية عن الاشكال :
منها : ان الحكم العدمى يستلزم احكاماً وجودية دائماً لالما ذكرناه في

الوجه الاول بل لان عدم ضمان ما اُتلفه على الحر من المنافع مثلاً يستلزم حرمة مطالبته بالغرامة ووقاصته والتعرض له وجواز دفعه . وفيه ان حرمة مزاحمة الناس في سلطنتهم على اموالهم وانفسهم ؛ بغير حق ثابت عليهم ، ليس حكماً ضرورياً اصلاً و انما الضرر في المقام ينشأ من عدم ثبوت حق للحر على من اُتلف منافعهم فلو امكن اثبات حق له عليه بادلة نفى الضرر فهو والا فلا يجوز الاستناد اليها لنفي حرمة المذكورات

ومنها انه يمكن استفادة العموم من نفس قضية «سمره» حيث انه سلط الانصارى على قلع النخلة وعلمه بنفي الضرر فان الضرر هناك في عدم سلطنته على القلع فنفسه واثبت سلطانه عليه . وفيه ما عرفت في التنبية الثانية من ان تسليطه عليه انما كان من باب دفع المنكر ومقدمة لحفظ الحق وحسماً لمادة الفساد بعد ابائه الشديد عن القيام بما هو وظيفته قبال الانصارى ، فالمر فوع اولا وبالذات هو تسلط سمره على اتيان عذقه بغير اذن من الانصارى فان الضرر كان من ناحيته ، ومن الواضح انه امر وجودى .

ومنها - ان استشهاده بالتل بها في حديث «الشفعة» لاثبات حق الشفعة للمشريك مع ان الضرر انما هو في عدم هذا الحق ، دليل على شمولها للعدميات وكذلك استشهاده بها لاثبات حق الانتفاع من فضل الماء في حديث «منع فضل الماء» وفيه ان المر فوع في حديث الشفعة هو لزوم البيع . وفي حديث منع فضل الماء هو جواز المنع وكلاهما امران وجوديان فتأمل .

واما ما استدل به على عدم العموم فهو امور ذكرها المحقق النائيني قدس سره في رسالته نذكرها ثم نذكر ما عندنا في دفعها احدها : ان الامور العدمية لا يصح استنادها الى الشارع . وقد عرفت الجواب عنه .

ثانيهما . لو عمت القاعدة للامور العدمية لزم منه فقه جديد ، فيلزم مثلاً كون امر الطلاق بيد الزوجة لو كان بقائها على الزوجية مضرّاً بحالها كما اذا غاب عنها زوجها اولم ينفق عليها لفقر او عصيان بل يلزم الانفساخ بغير طلاق

و يلزم ايضاً انعتاق العبيد اذا كانوا فى الشدة و يلزم ايضاً وجوب تدارك كل ضرر يتوجه الى مسلم امامن بيت المال او من مال غيره .

ويدفعه ان ما يلزم منه ليس فقهاً جديداً او ما يكون فقهاً جديداً لا يلزم منه ، اما كون الطلاق بيد الزوجة اذا غاب عنها زوجها فهو مخالف للمنصوص الخاصة الواردة فى كتاب الطلاق ؛ و للمسألة صور كثيرة مذكورة هناك ، لانها اما تعلم بحياة زوجها اولاً ، وعلى الاول يجب عليها ان تصبر كما ورد فى النصوص ، وعلى الثانى اما ينفق عليها ولى الزوج اولاً ، فان انفق فعليها ان تصبر ايضاً ، وعلى الثانى ترفع امرها الى الحاكم يتفحص عن حالها اربع سنين ، الى غير ما ذكره هناك مع مداركها ونصوصها ، وتحقيق الحق فى محلها ، وبالجملة عدم حكمهم بجواز طلاق الزوجة هناك انما هو لاتباع النصوص ولولا هالم نستبعد التمسك بقاعدة لاضرر فى هذا الباب كساير الابواب .

هذا و لكن لا يلزم من التمسك بالقاعدة هنا كون امر الطلاق بيد الزوجة - كما توهمه المحقق المذكور - بل غاية ما يستفاد منها جواز حل عقدة النكاح ، اما كونه بيدها فلا ، فح اما نقول ؛ يكون امره بيد الحاكم او بيد ولى الزوج فلو طلق فهو والا فيجبره الحاكم ، فان هذا هو الذى تقتضيه قواعد المذهب والجمع بين النصوص كما سيأتى ، وذهب جماعة الى عدم الحاجة الى الطلاق فى بعض صور المسألة بل يامر الحاكم بالاعتداد فتعتد وتبين من زوجها .

اما اذا كان الزوج حاضراً و لكن لا ينفق عليها لفقرا وعصيان ، او كان غائباً ولم يمكن استفسار حاله ، لعدم بسط يد الحاكم اولموانع آخر ، وليس من ينفق عليها ولا ترضى بالصبر ، فقد ذهب المحقق الطباطبائى اليزدى قدس سره فيما افاده فى ملحقات العروة الى امكان القول بجواز طلاقها للحاكم ، لقاعدتى نفى الحرج والضرر خصوصاً اذا كانت شابة و استلزم صبرها طول عمرها وقوعها فى مشقة شديدة ، ولما يستفاد من اخبار كثيرة الواردة فى باب «وجوب نفقة الزوجة» من انه «اذا لم يكسبها ما يوارى عورتها ولم يطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الامام ان يفرق بينهما» او على الزوج ان يطلقها وفيها روايات صحاح .

ويؤيده ما افاده انهم استدلوا بهذه الروايات في باب وجوب نفقة الزوجة ولم يستشكلوا عليها بمخالفتها للقاعدة من هذه الجهة ولو كان لوجب التنبيه عليه عادة فراجع الجواهر والرياض في باب وجوب النفقة تجد صدق ما ذكرنا ، وقد حكى في «المسالك» في باب «من غاب عنها زوجها» قولا بان للمرأة الخروج من النكاح بالاعسار بالنفقة وان لم يسم قائله ، واستدل هو على جواز الطلاق في بعض صور المسئلة اعنى مسئلة من غاب عنها زوجها بقاعدتي نفى الحرج والضرر مضافاً الى النصوص والحاصل ان مخالفة هذه الفتوى لفتاوى الاصحاب غير معلومة مع زهاب هؤلاء الاعلام او ميلهم اليه .

واما ما افاده المحقق النائيني فيما عرفت من كلامه من احتمال الحكم بانفساخه بلا حاجة الى الطلاق فهو امر عجيب لان الذي يقتضيه الجمع بين احكام الشرع و اغراضه و ملاكات احكامه ان يرفع الضرر بطريق يكون اقل محذوراً ، ومن المعلوم ان توقف حل عقدة النكاح على الطلاق (الا فيما استثنى) حكم ثابت في الشرع كما ان كون الطلاق بيد من اخذ بالساق حكم آخر ، فان امكن دفع الضرر بالغاء الثاني الذي في الواقع شرط من شرائط الطلاق واعطائه بيدولى الامر الحافظ لنفوس المسلمين واموالهم ورفو وجهم؛ فما الوجه في اهمال حكم الطلاق وتوقف انفساخ الزوجية عليه من رأس؛ والحكم بانفساخها بنفس الضرر ، والحاصل انه يقتصر في تخصيص عمومات الاحكام الاولية بعموم لاضرر على مورد الضرورة لا غير .

كما ان ما ذكره من مسئلة تدارك الضرر الذي ليس من ناحية احكام الشرع ولا من ناحية المكلفين بعضهم ببعض من بيت المال فهو اعجب من سابقه ، وليت شعري ما الوجه في لزوم تدارك هذا الضرر مع عدم استناده الى الشارع ولا الى مكلف ، وهل يمكن اسناد الضرر الى الشارع واحكامه لولم يحكم بوجوب تدارك هذا الضرر من بيت المال حتى يستدل بحديث نفى الضرر لاثبات وجوب التدارك، ولعمري انه اوضح من ان يخفى على مثل هذا المحقق النجيري .

التنبیه السابع

هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصى او النوعى؟

لا ينبغي الاشكال فى ظهور ادلة الباب فى الضرر الشخصى اما على المختار فواضح، لان النهى عن الضرر كانهى عن ساير الموضوعات تابع لوجوده مصداقه الخارجى الذى هو عين التشخص، وكون الضرر من العناوين الثانوية لا يصادم هذا الظهور فى شىء كما لا يخفى واما على القول بان مفاده نفى الاحكام الضررية مطلقا فهو ايضا كذلك فان الالفاظ باجمعها فى هذه المقامات ظاهرة فى مصاديقها الخارجية الشخصية اينما تحققت، فاذا كان الحكم بالنسبة الى بعض افراد المكلفين ضرورياً دون بعض اختص جريان القاعدة بمن يصدق فى حقه الضرر دون غيره، ولا يتوقف هذا الظهور على القول بتقديم القاعدة على عمومات الاحكام الاولية من باب الحكومة. كما لعله يظهر من بعض كلمات المحقق النائينى فى المقام. بل يجرى على جميع الوجوه التى ذكرها فى وجه تقديمها عليها.

نعم قد يتوهم ظهور كلمات الاصحاب فى الضرر النوعى لانهم استدلوا بها على خيار الغبن مع ان المعاملة الغبنية لا تكون ضرورية دائماً بل قد تكون المصلحة فى بيع المتاع ولو باقل من ثمن المثل، كما اذا كان فى معرض الحرق و السرقة او كان المالك عاجزاً عن حفظه وقدّر غيره عليه، فاذا باعه، والحال هذا هو لا يعلم، باقل من ثمن المثل لم يتضرر من هذه المعاملة وان كان مغبوناً فيها، فهذه المعاملة الغبنية لا تشمل على الضرر بالنسبة الى هذا الشخص.

ولكن يدفعه ان المعاملة المذكورة المشتملة على الغبن من جهة بيع المتاع باقل من ثمن مثله، ضرورية من حيث كونها معاملة بلا اشكال وان كانت نافلة لملاحظات آخر خارجية، وان شئت قلت: ان هذه المعاملة كما انها غبنية من حيث كونها معاملة فكذلك تكون ضرورية من هذه الجهة، وكون المتاع فى معرض الحرق و السرقة امر خارج من دائرة المعاملة، فلا يقال: انها تنفع بهذا البيع لان الانتفاع

بالبيع انما يكون فيما اذا باعه باكثر من ثمن مثله ، بل يقال : انه وان تضرر فى هذه المعاملة الا انه انتفع بامر خارج منها ولذا يقال فى امثال المقام «ان الضرر اليسير منع من الضرر الكثير» وانه لو لم يبعه بالضرر تضرر باصله او بازيد منه ؛ فاذا لوحظ جميع الحيثيات الداخلية والخارجية بعد الكسر والانكسار لم يكن هذه المبادلة ضرورياً فى حقه ، كما انه ليس مغبواً بهذه الملاحظة، ولكن هذه ملاحظات خارجة عن حقيقة المعاملة بما انها معاملة ولا يصح جعلها مقياساً لكون المعاملة ضرورياً او غير ضرورى فالمعاملة الغبنية ضرورية دائماً والحاصل ان عنوان الضرر صادق على هذه المعاملة بلا اشكال .

نعم الحكم بالفساد فى خصوص هذه الواقعة لا يكون منته على المكلف ولكن قد عرفت آنفا ان الامتنان انما هو بملحوظ الحكم الكلى فى هذه المقامات ، لا بحسب مصاديقه الشخصية ، ودوران «الضرر» مدار الاشخاص امر ودوران «الامتنان» مدار النوع امر آخر ولا منافاة بينهما اصلاً .



التنبيه الثامن

هل يجوز الاضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس؟

قال شيخنا الاعظم العلامة الانصارى فى رسالته المعمولة فى المسألة فى ملحقات مكاسبه ، فى «التنبيه الرابع» من التنبيهات التى اوردتها هناك مالفظة : «مقتضى القاعدة ان لا يجوز لاحد اضرار انسان لدفع الضرر انتموجه اليه ، وانه لا يجب على احد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لان الجواز فى الاول و الوجوب فى الثانى حكمان ضرريان » ثم فرع على الاول ما ذكره من عدم جواز اسناد الحائظ المخوف وقوعه على جذع الجار ، وعلى الثانى جواز اضرار الغير عند الاكراه والتقية بمعنى انه اذا امر الظالم باضرار احد او وعد على تر كه جاز للمامور اضراره لدفع الضرر المتوعد عن نفسه ، ولا يجب عليه تحمل ذلك الضرر لدفع الضرر عن الغير .

وذكر فى «الفرائد» فى هذا المقام مالفظة : «انه قد يتعارض الضرران بالنسبة

الى شخص واحد او شخصين ، فمع فقد المرجح يرجع الى الاصول والقواعد الاخر كما انه اذا اكره على الولاية من قبل الجائر المستلزم للاضرار على الناس ، فانه يرجع الى «قاعدة نفي الحرج» لان الزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج ، وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولى من قبل الجائر من كتاب المكاسب انتهى .

وذكر هناك ما حاصله : «ان الضرر اذا توجه الى شخص بمعنى حصول مقتضيه فلا يجوز دفعه عن نفسه باضرار غيره ، كما اذا اجبره الظالم على دفع مال من امواله فانه لايجوز له نهب مال غيره لدفع الضرر عن نفسه ، اما اذا كان الضرر اولاً وبالذات متوجهاً الى الغير كما اذا اجبره على نهب مال الغير و اوعده على ترك النهب باخذ مال نفسه فيجوز له ذلك ولا يجب عليه بذل مال من امواله وتحمل الضرر عن الغير ، لان الضرر بحسب قصد المكره (بالكسر) و ارادته الحتمية متوجه نحو الغير ؛ والمكره (بالفتح) وان كان مباشراً للاضرار الا انه ضعيف لا ينسب اليه الاضرار حتى يقال : انه اضر بالغير لئلا يتضرر نفسه ؛ نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد صرف الضرر عنه الى نفسه عرفاً ، ولكن الشارع لم يوجب عليه هذا المعنى والامتنان بهذا على الامة لا يفتح فيه ، هذا مع ان ادلة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين ، فانه لا حرج في عدم الرخصة في دفع الضرر عن النفس باضرار الغير بخلاف الزام تحمل الضرر عن الغير باضرار النفس فانه حرجي قطعاً انتهى ملخصاً .



اقول - اعلم ان هنا مسائل ثلث احديها عدم جواز الاضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس وهذا مستفاد من حديث لاضرر بلا كلام ثنائيتها - عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير باضرار النفس ، وهذا مستفاد من ادلة البرائة ولا يحتاج الى قاعدة لاضرر لانه ليس لنا دليل يقتضى بعمومه او اطلاقه وجوب تحمل الضرر عن الغير حتى يحتاج في نفيه الى ادلة نفي الضرر ، بخلاف المسألة الاولى ، لان اطلاقات البرائة هناك تدل على الجواز على عكس ما نحن فيه فيحتاج في نفيه الى قاعدة لاضرر .

ثالثتها - مسألة تعارض الضررين في حق شخصين او شخص واحد و سيأتي حكمه في التنبيه الآتي انشاء الله ، ولادخل له بالمسألتين السابقتين ، ومن العجب ان شيخنا العلامة الانصارى قد سره قد جمع في الفرائدين هذه المسائل الثلاث في عبارة واحدة كما عرفت ؛ ولكنه (قده) فرق بينها في رسالته المطبوعة في ملحقات المكاسب فعقد للمسألتين الاوليين التنبيه الرابع ولتعارض الضررين التنبيه السادس من التنبيهات التي ذكرها .

واعجب منهما افاده «المحقق النائيني» في المقام حيث اورد على كلام الشيخ في رسالته المذكورة بانه لا وجه لعقد مسألة واحدة للجميع وان الصواب جعل عنوان مسألة تعارض الضررين عنوانا مستقلا ومسألة الاضرار بالغير كالولاية من قبل الجائر عنواناً آخر .

اقول - كانه زاغ بصره الشريف عن الامر الرابع الذي ذكره الشيخ (قده) في تلك الرسالة فانه بعينه هو ما رآه . وعلى كل حال فلنرجع الى البحث عن المسألتين الاوليين التين عقد لهما هذا التنبيه . ثم لنبحث عن الثالثة في التنبيه الآتي انشاء الله فنقول ومنه سبحانه نستمد التوفيق والعناية .

اما الاضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس فهو امر غير جائز بلاشكال فلا يجوز توجيه السيل الى دار الغير دفعا له عن داره ، ولا القاء الغير عند السبع لصرفه عن نفسه ، ويدل عليه ادلة نفى الضرر لاسيما على المختار في معناها .

لا يقال - ان ترك الاضرار بالغير في مفروض البحث ايضا يشمل على الضرر فكما ان فعله مستلزم للضرر على الغير فكذلك تركه ايضا مستلزم للضرر على نفسه فهو داخل في مسألة تعارض الضررين ولعل هذا هو الوجه في جعل الجميع مسألة واحدة لاننا نقول - ترك الاضرار بالغير في مفروض البحث ليس في حد ذاته ضرر ياءو انما هو ترك للمانع عن مقتضى الضرر ، توضيحه : ان مقتضى الضرر في مفروض الكلام وهو توجه السيل او السبع مثلا - موجود بحسب اسبابه الطبيعية لا بسبب فعل المكلف ولكن يمكن خارجاً دفع اثره بتوجيهه نحو الغير وصرفه عن نفسه ، فترك هذا انما هو

ترك للمانع لا ایجاد للمقتضى كما لا يخفى .

ومن هنا تعرف ان ادلة الاضرار لا تشمل هذا الترك رأسالعدم موضوع له هنا فلا يحتاج الى القول بانصرافها بقريفة ورودها مورد الامتنان كما يظهر من بعض كلماتهم ، لان ذلك فرع وجود الموضوع والمقتضى لها وقد عرفت عدمه فى المقام . هذا بالنسبة الى المسألة الاولى .

و اما المسألة الثانية وهو تحمل الضرر بنفسه لدفعه عن غيره ، كما اذا توجه السبيل بحسب اسبابه الطبيعية نحو الغير فدفعه الى داره حفظاً لدار الغير عن الضرر ، فقد عرفت انه لا دليل يقتضى وجوبه ولو بالاطلاق كى يحتاج الى نفيه بقاعدة نفي الضرر او قاعدة نفي الحرج ، فالقاعدة اجنبية عنه ، والمرجع فيه هو البرائة ، نعم لو كان هناك عموم او اطلاق يقتضى وجوبه امكن التمسك بالقاعدة على نفيه .



بقى فى المقام « مسألة الاضرار بالغير عند الاكراه » ، كالتولى من قبل الجائر مكرهاً اذا استلزم اضراراً وظلماً على بعض العباد ، الذى صرح الشيخ (قده) بجوازه فى مقامات مختلفة ؛ مدعيان الضرر بحسب طبيعته الاولى وارادة المكره (بالكسر) متوجه نحو الغير فلا يجب ترك الاضرار به وتحمله عنه فهو عنده من صغريات المسألة السابقة ، وقد تبعه على هذا المعنى كثير من متأخريه .

ولكن ما ذكره ممنوع جداً نأمنع من اندراجه تحت تلك المسألة ، بيان ذلك : ان الضرر فى هذه الموارد انما يتوجه نحو الغير من ناحية فعل المكره (بالفتح) فمع قطع النظر عن فعله لا يتوجه اليه شئ ؛ وان شئت قلت : مسألة عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير انما هو فى المواطن التى يكون مقتضى الضرر بحسب اسبابه الطبيعية والخارجية مع قطع النظر عن فعل هذا المكلف موجوداً ومتوجهاً نحو الغير ، ولكن مكلفاً آخر يقدر على ایجاد المانع عن تأثيره بتوجيه الضرر الى نفسه ، وفى باب الاكراه ليس الامر كذلك ، فان الضرر بحسب اسبابه الطبيعية والخارجية لم يتوجه نحو الغير ، وانما يتوجه اليه بسبب ارادة المكره (بالفتح) .

واما ما افاده العلامة المذكور قدس سره في بعض كلماته من ان توجه الضرر نحو الغير في موارد الاكراه انما هو بسبب ارادة المكره (بالكسر) فهو ممنوع جداً ، لان مجرد ارادة المكره (بالكسر) لا يوجب توجيه الضرر نحو الغير مالم يكن المكره (بالفتح) كالالة ، نعم لو كان المكره (بالفتح) مقهوراً للمكره بحيث يعد مضطراً على العمل على وفق ارادته امكن القول بذلك ، لان الضرر بحسب اسبابه الخارجية ، ومنها ارادة المكره (بالكسر) توجه نحو الغير ولم يتوسط هناك ارادة المكره (بالفتح) واختياره ، ولكن الامر في موارد الاجراء والاضطراب سهل لانه لا يبقى هناك مجال للبحث عن جواز الاضرار وعدمه لارتفاع التكليف فيها رأساً .

اما اذا لم يكن المكلف ملجئاً بل كان مكرها مع بقاء ارادته واختياره المقابل للاضطراب والاجراء فتوجه الضرر نحو الغير لا يكون الا بتوسيط ارادته ؛ فارادته واختياره متوسط في البين وبدونه لا يكون الضرر متوجها نحو الغير . وما يظهر من كلماته قدس سره من ان الفعل لا يسند الى المكره (بالفتح) وان كان مباشراً ؛ لضعفه وقوة السبب وهو المكره (بالكسر) ، ايضاً ضعيف فان اسناد الفعل في المقام انما هو الى المباشر قطعاً بحسب انظار اهل العرف لمقام ارادته واختياره ، وانما لا ينسب اليه اذا كان مضطراً و ملجئاً و كان كالالة لفعل المكره (بالكسر) او ما يجري مجراه

ومن اشنع ما يلزم هذا القول ان مقتضاه جواز الاضرار بالغير في موارد الاكراه بما دون النفس مطلقاً ؛ ولو كان بالمضار المولمة المشجبة في الاموال والانفس ، وان بلغت ما بلغت ، لدفع ضرر يسير عن نفس المكره (بالفتح) وماله وعرضه ، فان الحكم في باب تحمل الضرر عن الغير ذلك ، لعدم وجوب تحمل ضرر يسير على نفسه دفعا لضرر كثير عن غيره (الا في موارد مستثناة كالنفوس وشبهها) وقد عرفت ان باب الاكراه عند العلامة الانصاري قدس سره ومن تبعه من مصاديق مسألة تحمل الضرر المتوجه الى الغير فتدبر تعرف .

فتلخص من جميع ما ذكرنا ان مسألة الاكراه على الضرر كما في التولي من قبل الجائر واشباهه لا تكون من باب تحمل الضرر عن الغير بتضرر النفس ، وانما تكون

من باب « تعارض الضررين » فيجری علیها الاحكام الاتية فی التنبیه الاتی انشاء الله
فكن علی بصيرة منه .



التنبیه التاسع

حكم تعارض الضررين

ان تعارض ضرران فان كان بالنسبة الى شخص واحد كما اذا تضرر انسان من شرب
دواء من بعض الجهات وانتقع به من جهات اخرى، فالحكم فيه واضح فان الواجب عليه
ترك الضرر الاقوى والاخذ بالاضعف ، لوقلنا بان الاضرار بالنفس محرم مطلقا ، وان
كانا متساويين فالحكم فيه التخيير .

الا ان الكلام بعد في حرمة الاضرار بالنفس مطلقاً حتى في الموارد التي يكون
هناك غرض عقلائی مع صدق عنوان الضرر ولم يكن هناك خوف هلاك النفس ،
والحكم بالتحريم مطلقاً وان كان مشهوراً الا انه قد وقع التامل فيه من بعض المعاصرين
من جهة عدم قيام دليل عليه . والمسألة تحتاج الى مزيد تتبع وتأمل ، ولكن لا اشكال
في عدم شمول اطالقات ادلة نفى الضرر لها فانها ناظرة الى الاضرار بالغير على ما هو
التحقيق ، فمسألة الاضرار بالنفس خارجة عن محل البحث وله موقف آخر .

واما اذا دار الامر بين ضررين بالنسبة الى شخصين ، وهو المقصود بالبحث هنا
فقد وقع الكلام في حكمه بين الاعلام ؛ وقد مثلوا له بما اذا ادخلت الدابة رأسه في
قدر مالك آخر بغير تفريط من المالكين ولم يمكن اخراج رأسه الا بكسر احدهما
او وقع دينار من شخص في محبرة غيره كذلك ومثلوا له ايضا بما اذا كان تصرف المالك
في ملكه موجبا لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه ، كما اذا احتاج الى حفر
بئر في داره بما يتضرر منه جاره

اقول :- مسألة تعارض ضرر المالك وغيره بالتصرف في مال نفسه ، لها احكام

خاصة لا تجرى في مطلق تعارض الضررين فلذا عقدنا لها بحثاً آخر سيوافيك فاذن

لابد لنا من البحث في مقامين مختلفين ؛ وقد عرفت آنفاً ان مسألة التولى من قبل الجائر وسائر موارد الاكراه على اضرار الغير داخلية في باب تعارض الضررين وليست من باب تحمل الضرر المتوجه الى الغير ، فما نذكره من الاحكام هنا شاملة لها ايضاً فنقول :

المقام الاول فيما اذا تعارض ضرران ودار الامر بين الاضرار باحد الشخصين

او احد المالكين لاعلى التعمين و لم يكن منشأه تصرف المالك في خصوص ملكه و حاصل القول فيه ان التأمل التام في ادلة نفي الضرر يشدنا الى انها لا تشمل صورة تعارض الضررين ، اما لانها واردة مورد الامتنان فلا تشمل الا الموارد التي تكون قابلة له لا مثل المقام الذي لا يكون قابلاً له على كل حال فتأمل . والا لانصرف اخبار الباب الى ما يلزم منه الضرر الا في احد طرفيه دون ما يلزم منه ذلك في كلا طرفيه ، والوجه فيه ان ظاهر الادلة ولو بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع ان الشارع المقدس اراد بنفي الضرر في عالم التشريع اعدامه من صفحة الوجود بالنسبة الى مناسبات المكلفين بعضهم ببعض ، وهذه الغاية انما تنال اذا كان الضرر في احد طرفي الفعل والترك لافي كليهما فكما ان اخراج رأس الدابة عن القدر بكسر القدر مستلزم للضرر على صاحب القدر فكذلك ذبح الدابة وحفظ القدر يوجب الاضرار على صاحبها فلا يحصل غرض تشريع هذا الحكم من واحد منهما والحاصل ان مناسبة الحكم والموضوع هنا مع قطع النظر عن ورود القاعدة مورد الامتنان تقتضى انصرافها عن مورد التعارض .

فاللزام التماس دليل آخر للحكم هنا ، والذي يظهر لنا بعد الرجوع الى «سيرة العقلاء» في امثال هذه المقامات و ما يقتضيه «قاعدة الجمع بين الحقوق مهما امكن» هو لزوم تقديم جانب الضرر الاقوى بان يكسر القدر والمحبورة في المثاليين السابقين اذا كانت قيمتهما اقل من قيمة الدابة . كما هو الغالب . ثم يجعل الخسارة على المالكين جميعاً لاعلى واحد منهما فقط ، والوجه في تضمين صاحب الدابة شقياً من الخسارة ان كسر القدر انما كان لحفظ ماله ، وفي تضمين صاحب القدر شقياً آخر ان توجه هذا الضرر الى المالكين لم يكن بتفريط من صاحب الدابة حتى يكون ضامناً لجميع القيمة بل انما

وقع ما وقع لاسباب خارجية متساوية النسبة الى كليهما فكلاهما متساويان في لزوم تحمل هذا الضرر بالنسبة

والحاصل : ان الضرر الحاصل من ادخال الدابة راسها في القدر قد نشأ من ناحية امور خارجية من غير دخل لاحد المالكين فيها (كما هو مفروض البحث) وهذا الضرر كما انه متوجه الى صاحب الدابة من جهة متوجه الى صاحب القدر من جهة اخرى ، فعلى كل منهما قبول شقص من الخسارة الحاصلة من توجه اسباب الضرر ، لئلا يلزم ترجيح بالامر جح في تحمل الخسارة المتساوية النسبة اليهما ، واهمية احد المالكين بالنسبة الى الاخر لا تؤثر في تضمين احد المالكين دون الآخر ؛ بل يمكن ان يقال ان الخسارة عليهما تكون بنسبة مالهما فصاحب الدابة يضمن من الخسارة الحاصلة بنسبتها وصاحب القدر بنسبته ، غاية الامر انه يراعى جانب الاهم في حفظ تشخص احد المالكين ، بافناء الاخر والانتقال الى بدله فيكسر القدر ويخلص الدابة ، ولو كانا متساويين من جهة المالية فلا يبعد الحكم بالقرعة كما لا يخفى .

هذا كله اذا لم يكن توجه الضرر من تفريط من ناحية احد المالكين والا كانت الخسارة عليه فقط دون الاخر كما هو ظاهر

ومن هنا يظهر النظر فيما ذكره في « كتاب الغصب » من انه : « اذا حصلت دابة في دار لا تخرج الا بهدمها ولم يكن تفريط من احد المالكين يهدم وتخرج الدابة ويضمن صاحب الدار لمصلحته » قلت مجرد كون الهدم لمصلحة صاحب الدابة لا يوجب استقرار تمام الخسارة عليه بعد ما كانت الخسارة بسبب امور خارجية متوجهة اليهما ولم يكن تفريط من صاحب الدابة فاللازم هو الحكم باستقرارها عليهما ، جمعاً بين الحقيقتين .



المقام الثاني في تعارض ضرر المالك وغيره .

اذا لزم من ترك تصرف المالك في ملكه ببعض انحاء التصرفات ضرر عليه ولزم من تصرفه ضرر على غيره ، فهل هو من قبيل تعارض الضررين حتى يحكم عليه بما قدمناه في التنبية السابق ، او يجب ترجيح جانب المالك دائماً ، فله التصرف في ملكه بما يشاء ،

كيف يشاء أو فيه تفصيل ؟ .

التحقيق ان ههنا مسائل اربع : احدها ما اذا لزم من ترك تصرف المالك في ملكه ضرر عليه ثانيها ما اذا لزم منه فوت بعض منافع من دون توجه ضرر عليه ثالثها ما اذا لم يلزم شيء من ههنا ولكن بدال ذلك التصرف عبثاً وتشهياً رابعها ما اذا كان قصده من ذلك التصرف الاضرار بالغير من دون ان ينتفع به اصلاً ، لاشكال في عدم جواز الاخير بل الظاهر ان مورد رواية سمرة هو بعينه هذه الصورة .

واما باقى الصور فظاهر المحكى عن المشهور الحكم بالجواز فيهما مطلقاً بل ادعى الاجماع على الجواز في الصورة الاولى ، ولكن صريح بعضهم كالمحقق قدس سره ؛ و ظاهر آخرين كالعلامة في التذكرة ، والشهيد في الدروس رحمة الله عليهما ، استثناء الصورة الاخيرة حيث قيد الاول منهما الجواز بصورة «دعاء الحاجة اليه» والاخير ان بما «جرت به العادة» ومن المعلوم ان مفروض الكلام في الصورة الثالثة ما لم تدع الحاجة اليه ولا جرت به السيرة . بل الظاهر ان صرف كلمات غير هؤلاء الاعلام ايضاً عن هذه الصورة وعدم شمولها لغير الصورتين الاولتين .

واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الذى اختاره شيخنا العلامة (قده) في فرائده هو الحكم بتقديم جانب المالك في هاتين الصورتين ، بالرجوع الى عموم قاعدة تسلط الناس على اموالهم وقاعدة لاجراج ، بعد سقوط ادلة نفى الضرر بالنسبة اليهما للمعارض .

واورد عليه المحقق النائيني (قده) بفساد الصغرى والكبرى ، اما الصغرى يعنى عدم كون المقام من مصاديق الحرج بل ولا من مصاديق تعارض الضارين فمخلص ما افاده في بيانه هو ان الحرج ليس مطلق المشقة بل هو المشقة الجوارحية ، فالمشقة الطارئة على الجوانح من منع المالك عن التصرف في ملكه غير منفي بادلة نفى الحرج ؛ فليس المقام من مصاديق «الحرج» . بل ولا من تعارض الضارين لان الضرر الحاصل للمالك من ترك تصرفه ليس في عرض الضرر الحاصل للجار عند التصرف حتى يتعارضان ، بل احدهما في طول الاخر ، وذلك لان المجمعول في هذه الواقعة ليس الاحكاماً واحداً ؛ اما جواز تصرف المالك او حرمة ؛ فالاول ضررى للجار فقط . والثانى للمالك فقط ؛ فليس هناك حكمان ينشأ

منهما الضرر عليهما حتى يثما رضان ، نعم بعد شمول ادلة نفى الضرر لجواز تصرف المالك ينشأ منه حكم ضررى على المالك وهو عدم سلطنته على تصرفه فى ماله بهذا النحو من التصرف ؛ ولكن من المعلوم ان هذا الحكم انما نشأ من ناحية ادلة لأضرر ولا يعقل ان يكون منفياً بها وفى عرضها ، فليس المقام من باب تعارض الضررين .

واما فساد الكبرى (يعنى عدم جواز الرجوع الى قاعدة السلطنة وادلة نفى الحرج بعد تعارض الضررين) فقد ذكر فى وجهه ما حاصله : ان الرجوع الى العام عند تعارض المخصصات انما يصح فى موارد تعارض المخصص مع ما فى رتبته ، واما اذا تولد من تخصيص العام بمخصص ، فرد آخر من سنخ المخصص ، ووقع التعارض بين هذين الفردين من افراد المخصص ، فذلك لا يوجب الرجوع الى العام ، والمقام من هذا القبيل فان حكومة ادلة نفى الضرر على عموم تسلط الناس على اموالهم اوجب الحكم بعدم جواز تصرف المالك بذاك النحو من التصرف وهذا الحكم ضررى بالنسبة الى المالك وان شئت قلت : التعارض هنا بين مصداقين لمخصص معلوم لا بين دليلين مختلفين احدهما مخصص للعام اجمالا . هذا كله بالنسبة الى عدم جواز الرجوع الى قاعدة السلطنة ، واما عدم جواز الرجوع الى دليل نفى الحرج فلان الرجوع اليه انما يصح اذا كان حاكماً على دليل نفى الضرر وهو ممنوع . انتهى كلامه ملخصاً .

اقول - وما افاده قدس سره قابل للمقدم من جهات شتى ، ولنذكر اولاً ما عندنا فى حكم المسألة بجميع صورها ؛ ثم لنشر الى مواضع الاشكال فيما افاده تحقيقاً للحق وتوضيحاً للمختار اما الاول :



لا ينبغي الاشكال فى ان قاعدة السلطنة مع قطع النظر عن دليل لأضرر قاصرة عن شمول بعض انحاء التصرف فى المال ، فانها انما تدل على جواز تصرف المالك فى ماله بما جرت عليه سيرة العقلاء من انحاء التصرفات ، ولادليل على جوازها فيما عداها ؛ و منه يظهر حال كثير من الامثلة التى ذكرها فى المقام فان التصرفات التى لا يكون فى فعلها نفع للمالك ولا فى تركها ضرر عليه عادة انما يقصد بها مجرد الاضرار بغيره ،

وكذلك ما يصدر منه عبثاً مع العلم بتضرر غيره منه ضرراً معتدأ به، لادليل على جوازها اصلا فانها خارجة عن حدود السلطنة العرفية العقلائية في باب الاموال كما لا يخفى على الخبير باحوال العقلاء واعتباراتهم وامثلتها .

والوجه فيه ان سلطنة المالك على ماله كسائر الاعتبارات العقلائية لها حدود معلومة لا يتعدى منها ، ومن يتعد حدودها فهو خارج عن حيطه اعتباراتهم ، ولعل من ذلك ما ذكره من مثال جعل حانوت حداد في صف العطارين مما يوجب تضرراً فاحشاً على جيرانه ، او جعل داره مدبغة عظيمة يتناذى منه جيرانه ويشتد عليهم الامر الى حد بعيد لا يتحمل عادة ، فهل ترى العقلاء من اهل العرف يجوزون ذلك و هل يرون دائرة سلطنة المالك على ماله تشمل هذه النواحي ؟ .

وبذلك يظهر ان قاعدة السلطنة في حد ذاتها قاصرة عن شمول الصورة الرابعة من صور المسألة المتقدمة ، بل الصورة الثالثة ايضاً ، حتى مع قطع النظر عن ورود ادلة لاضرر .

اما اذا كان تصرف المالك في ماله لغرض عقلائي في حدوده المتعارفة المعمولة فيما بينهم ولكن لزم منه ضرر على غيره ولزم من تركه ضرر عليه اوقات منه بعض المنافع ؛ فهو ايضاً على قسمين لانه تارة يكون صدق عنوان الاضرار بالغير ملازماً لصدق عنوان التصرف في ماله ايضاً ، بان يكون تصرف المالك في ماله مستلزماً لتصرف ضرري في مال غيره ، ولو بعنوان التسيب ، كما اذا حفر بئراً في داره خرج منه نضيب كثير اسقط جدار الجار واسقط بعض بيوته عن حيز الانتفاع ، فانه لا اشكال في صدق التصرف في ملك الغير بحفر البئر ولو بعنوان التسيب في هذا المثال و اشباهه .

واخرى لا يصدق عليه هذا العنوان وان لزم منه تضرره ، كما اذا رفع جداره على جانب جدار جاره بما يتضرر به ويتنزل قيمة داره ، ولعل منه ما ذكره - وورد في الروايات ايضاً من - نقص ماء قناة لحفر قناة اخرى في ارض قريبة منها ، وكذا فساد ماء بئر جاره لحفر البالوعة في داره في مكان قريب منه في بعض الصور لا في جميعها كما لا يخفى .

واذا قدر فت ذلك فاعلم انه ان كان من قبيل القسم الاول فهو من باب تعارض الضررين والسلطنتين ؛ فكما ان قاعدة السلطنة مع قطع النظر عن ادلة لاضرر جارية في حق هذا

المالك فيجوز له التصرف في داره بحفر البئر فكذلك جارية في حق الآخر فيجوز منعه مما يوجب تصرفاً في داره بمقتضى سلطنته بنفس تلك القاعدة، فالتعارض بين السلطنتين، كما ان ادلة لاضرر متساوية النسبة الى كليهما فكما ان تصرفه في داره بحفر البئر يكون ضرورياً فكذلك ترك تصرفه فالحكم هنا هو الحكم في باب تعارض الضررين الذي فصلناه في المقام الاول وحاصله لزوم الجمع بين الحقيين مهما امكن .

واما ان كان من القسم الثاني فالحكم فيه هو الرجوع الى قاعدة السلطنة بعد تعارض الضرر من الجانبين ، بل قد عرفت امكان القول بعدم شمول ادلة لاضرر لمورد التعارض رأساً ، اما لعدم المقتضى للامتنان اولاً وانصرافها الى غير هذه الصورة، و على كل تقدير لا اشكال في جواز الرجوع الى قاعدة السلطنة هنا والحكم بجواز مثل هذه التصرفات ، فللمالك التصرف في ملكه (بانحاء التصرفات المتعارفة) وان تضرر منه جاره مالم يلزم منه تصرف في ملكه؛ سواء تضرر المالك من ترك هذا التصرف او فاته بعض منافعه ، بل ترك تصرفه في ملكه بما يتقرب منه من المنافع ضرر عليه غالباً .

هذا كله اذالم يرد دليل خاص على المنع من بعض انواع التصرف كما ورد في باب حريم البئر ، وقدمضى بعض رواياته واحكامه عند ذكر اخبار الباب ويطلب تفصيله من كتاب احياء الموات وغيره .



و اما ما افاده المحقق السابق الذكر ففيه مواقع للمنظر :

اما اولاً فلان ما ذكره في نفى الصغرى من ان ضرر المالك ليس في عرض ضرر الجار لان المجمعول في هذه الواقعة ليس الاحكام واحداً الى آخر ما افاده ممنوع، لانه مبني على كون حكم نفى الضرر من قبيل الرفع لا الاعم منه ومن الدفع ، مع انه لا اشكال في كونه اعم ، وح كما يمكن الاستدلال به على نفى جواز تصرف المالك في ملكه بهذا النوع من التصرف لكونه ضرورياً ، فكذلك يمكن نفى حرمة ايضاً لانه ضررى ، ولا يحتاج الى ورود دليل دال على الحرمة و الجواز كليهما بعمومه او اطلاقه ، حتى يرفع اليد عنه في مورد الضرر بدليل نفى الضرر ، فما افاده (قده) من «انه

لا يتصور هنا الاحكام واحداً ان الحكم بحرمة التصرف انما نشأ من شمول لاضرر بجواز التصرف الثابت بعموم دليل السلطنة ، خال عن التحصيل . بل الضرر الناشئ من التصرف ومن تركه في حد سواء بالنسبة الى ادلة نفي الضرر بعد كون النفي هنا اعم من الدفع والرفع .

وثانياً - ان ما افاده من عدم شمول لاضرر للضرر الناشئ من قبل هذا الحكم ايضا ممنوع ، المقطع بعدم خصوصية لبعض انواع الضرر في هذا الحكم الامتثالي ؛ و ان جميع الاحكام الضرورية متساوية الاقدام فيما من الله به على عباده من رفعها عنهم في عالمي التكليف والوضع وجعلهم في فسحة منها ، فلو كان لتنقيح الملاك مورد فهذا مورد ؛ هذا كله لولم نقل بشمول الدليل له بمقتضى الدلالة اللفظية لان الحكم ورد على عنوان عام وطبيعة سارية الى جميع مصاديقها .

وثالثاً - ان ما افاده في منع الكبرى من عدم جواز الرجوع الى عموم دليل السلطنة بعد تعارض الضررين لعدم كونهما في رتبة واحدة ، ففيه مضافاً الى ما عرفت من ابتناؤه على مبنى فاسد وهو كون نفي الضرر من قبيل الرفع لا الاعم منه من الدفع ، انه لا مناص هنا من الرجوع الى العام الفوق بعد هذا التعارض ، لان البحث في الكبرى انما هو بعد الفراغ عن الصغرى وقبول وقوع التعارض بين الضررين ، ومعلوم انه لا ترجيح لاحدهما على الآخر حينئذ ، فكيف لا يتساقطان ولم لا يرجع الى عموم قاعدة السلطنة ، وليت شعري اذ افرضنا صغرى التعارض بين مصاديق الضرر في المقام ولم يجوز الرجوع الى قاعدة نفي الضرر فما الوجه في عدم جواز التمسك بدليل المحكوم اعنى قاعدة السلطنة ، وما المرجع في المقام لو لم تكن هي المرجع ؟ .

ورابعاً - ان ما افاده من نفي صغرى «الحرج» نظراً الى انه عبارة عن مشاق الجوارح لا الجوانح فهو ايضا باطلا فقه ممنوع ، لان مشاق الجوانح ايضا كثيراً ما يصدق عليها عنوان الحرج ، فالمصائب المولمة والحوادث المفجعة امور حرجية بلا اشكال مع انها من مشاق الجوانح ، وقد قال الله تعالى : « كتاب انزل اليك فلا يمكن في صدرك حرج منه » (١) وقال ايضا : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا

في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (١) نعم مطلق ضرر المالك و منعه من التصرف في ملكه لا يكون مصداقاً للحرج كما افاده العلامة الانصارى قدس الله سره، ولا يكون ذلك الا في بعض الموارد التي يصعب على المالك تحملها جداً ويكون في صدره حرج منه وضيق .

التنبيه العاشر

في انه لا فرق بين توجه ضرر «الحكم» الى خصوص من كلف به او غيره

اذ لزم من تكليف بعض المكلفين ضرر على غيره ، كما في المرضعة القليلة اللبن اذا اضر صيامها بولدها و كما في الحامل المقرب ، فهل يصح نفى وجوبه منها بدليل نفى الضرر كما ينفي وجوب الوضوء والغسل الضرريين به (على القول به) .
الظاهر ذلك ، لعموم الدليل فان المنفى على هذا القول هو الاحكام الضررية ومن المعلوم ان حكم الصوم هنا ضررى ولو باعتبار الولد ، ولادليل على لزوم توجه الضرر الناشئ من قبل الحكم الضررى الى خصوص من كلف به ، بل لا يبعد نفى وجوب مثل هذا الصوم على المختار من عدم جواز نفى وجوب الوضوء والصوم الضرريين بها فان صيامها - والحال هذا - اضرار بالولدو قد نفى الشارع « اضرار الناس بعضهم ببعض في عا نهي الوضوء والتكليف » فيشملة ادلة نفى الضرر ، ويؤيده ايضا نهي سبحانه عن اضرار الابو الام بالولد في قوله تعالى . « لا تضاروا الامة بولدها ولا مولود له بولده » وقدم الكلام في تفسير الاية في صدر الكتاب .

التنبيه الحادى عشر

تأييد للمختار فى معنى الحديث

ذكر شيخنا العلامة الانصارى قدس سره فى بعض كلماته فى المقام اشكالاً و جواباً عن بعض معاصريه لا بأس بنقله و البحث عنه لما فيه من تأييد المذهب المختار فى معنى القاعدة

حاصل الاشكال انه: كيف يجوز الاستدلال بقاعدة نفى الضرر لرفع التكليف الضرورية، مثل وجوب الحج و الصوم و الوضوء اذا لزم منها الضرر، مع ان الضرر مالا يحصل نفع دنيوى او اخروى فى مقابله، ونحن نعلم من عموم اوامر هذه التكليف لموارد الضرر ان لها عوضاً دينياً او دنيوياً يربو على ضررها فالاتى ان ضرورية و حاصل الجواب ان المعلوم كون العوض فى قبال ماهية هذه الامور، المتحققة فى حالتى الضرر و عدمه، لافى قبال الفرد الضررى منها، فالضرر غير منجبر بالعوض، نعم لو كان المأمور به متضمناً للضرر دائماً بنفسه كما فى الحكم باداء الزكوة و سائر الواجبات المالية كان هذا البيان حقاً، انتهى ملخصاً.

و اورد هو قدس سره على كل من الايراد و الجواب، اما على الاول فبيان الضرر عبارة عن خصوص الضرر الدنيوى، و اما المنافع الاخروية الحاصلة فى قباله لا تخرجه عن كونه ضرراً، و على الثانى بما لفظه: «انه لو سلم وجود النفع فى ماهية الفعل او فى مقدماته كان تضرر بنفس الصوم او بالحج او بمقدماته يكون الامر بذلك الفعل نفسياً او مقدمة امراً بالتضرر فلا يبقى فرق بين الامر بالزكوة و الامر بالصوم المضرا و الحج المضر بنفسه او بمقدماته» هكذا افاد.

اقول - الانصاف ان ما ذكره هذا المعاصر للشيخ العلامة قدس سرهما بعنوان الاشكال تحقيق لا محيص عنه و قد عرفته سابقاً عند بيان المختار فى معنى القاعدة ببيان اوفى و اتم، و حاصل ما ذكرناه هناك ان اطلاقات الاوامر الشرعية اذا شملت مورد الضرر كما هو المقروض دلت بالالتزام على وجود المصلحة فى مورد الفعل على

مذهب اهل العدل (لاعلى مجرد نفع اخروى كما ذكره هذا المعاصر) ومعها لا يصدق عليه عنوان الضرر .

واما ما افاده الشيخ العلامة من ان الاجر الاخروى لا يخرج من تحت عنوان الضرر فهو غير متوجه الى هذا البيان لان مصالح الافعال المأمور بها الموجودة في نفس الافعال غير الاجور الاخروية التي تكون بازاء اطاعتها ، مع ان ما ذكره (قده) ايضا قابل للبحث . فهل يصح في لسان اهل العرف من المتشرع عین اطلاق عنوان الضرر و الغرم بهما من المعنى الحقيقي على الانفاق في سبيل الله وقد قال الله تعالى : « ما عندكم ينفدو ما عند الله باق » الى غير ذلك مما دل على عدم نفاذ ما يعطى في سبيل الله وبقائه بحسب النتيجة و الاثر وان فنى من جهة العين والظاهر و القول بان هذه الاطلاقات والتعبيرات لا تمنع من صدق عنوان «الضرر» بحسب انظار اهل العرف مع قطع النظر عن ايمانهم بالآخرة، مدفوع فان صدق عنوان الضرر لغة وعرفاً تابع لتحقق نقص بالانفعة واما تشخيص الانتفاع به وعدمه ليس بنظر العرف فلور آى اهل العرف بحسب انظارهم البادية المبنية على الغفلة عن المصالح الموجودة في متعلقات احكام الشرع تحقق هذا العنوان في بعض الموارد ولكن لم نرها بعد الدقة والتامل فلا يلزمنا متابعتهم في اطلاق هذا اللفظ بعد ذلك والحكم بصدق العنوان المزبور في تلك الموارد .



التنبيه الثاني عشر

هل الاقدام مانع عن شمول لاضرر ام لا ؟

الحق انه لا فرق في جريان هذه القاعدة بين تحقق موضوع الضرر باسباب خارجة عن اختيار المكلف و بين تحققه بسوء اختياره ، كمن شرب دواؤاً يضر معه الصوم ، او اجنب نفسه متعمداً في حال يخاف من استعمال الماء ، ففي جميع هذه المقامات يجوز نفى الوجوب بادلة لاضرر (على القول بشمولها لامثال هذه التكاليف) وذلك لعدم الادلة ، و حصول الموضوع بسوء اختيار المكلف غير مانع منه ، ودعوى انصراف

الاطلاقات الى غيره ممنوعة .

نعم فى الامور المالية ، و كلما يكون من سنها من الحقوق ، اذا اقدم المكلف بنفسه على موضوع ضررى لا يجوز نفي صحته بادللة لاضرر ؛ لما اشرنا اليه سابقاً من ان هذه الامور بمقتضى طبيعتها الاولى امرها بيد المكلف يصنع بهاما يشاء فاذا اقدم البالغ الرشيد على البيع بما دون ثمن المثل عن علم و اختيار ، كان بيعه صحيحاً ولا يمكن نفي صحته بادللة نفي الضرر ، لالمجرد ورودها مورد الامتنان ونفي الصحة هنا مناف له ، لما عرفت من ان ورودها فى مقام الامتنان من قبيل الحكمة لا العلة بل لان باب الاموال والحقوق المشابهة لها بحسب طبيعتها الاولى يقتضى ذلك ويكون المكلف سلطاناً عليها ينفذ تصرفه فيها ، ضررياً كان ام لا ، فكما ان الهبة والصلح بدون العوض واشباهها امور ضرورية لا يجوز نفي صحتها بادللة نفي الضرر فكذلك البيع بما دون ثمن المثل وشبهه .

ومن هنا تعرف النظر فيما افاده الشيخ الاعظم العلامة الانصارى قدس سره فى المقام حيث قال : « لو اقدم على اصل التضمر كالاقدام على البيع بدون ثمن المثل عالماً ، فمثل هذا خارج عن القاعدة ، لان الضرر حصل بفعل الشخص لامن حكم الشارع ، انتهى اقول - بل حصل الضرر بحكم الشارع وان تحقق موضوعه بفعل المكلف لانه لو لم يمتض هذا البيع لما كان مجرد اقدام المكلف على انشاء البيع امرأ ضررياً وان هو من هذه الجهة الاكسائر الموضوعات الضرورية التى اوجدها المكلف بسوء اختياره كمن اجنب متعمداً فى حال يضره استعمال الماء . فالوجه فى صحة هذه المعاملات ما قدمناه من ان نفوذ المعاملة من آثار السلطنة الثابتة للمالك على ماله يقلبه كيف يشاء ولولاها لما كان سلطاناً عليه وهو مناف لطبيعة الملكية وسلطنة المالك على امواله كما هو ظاهر .



فرع - فدافى غير واحد من الاصحاب فى « كتاب الغصب » بوجوب رد الخشبة المغصوبة المستدخلة فى البناء ، او اللوح المغصوب المنسوب فى السفينة ، وان تضرر

منه الغاصب ، و كذلك افقتوا بوجود قلع الشجر و طم الحفر و ضمان كل نقص يحدث بسببه فيمن غرس بغير ارضه وان جرت عليه من الدواهي ماجرت .

واستدل له بان الغاصب هو الذي ادخل الضرر على نفسه بسبب الغصب ، و كأن المستدل بهذا ناظر الى ما اشرنا اليه من ان الضرر المقدم عليه في باب الاموال غير منفي بادلة نفي الضرر ، فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ قدس سره في بعض كلماته في المقام من ان حصول موضوع الضرر بسوء الاختيار غير مانع من شمول ادلته .

هذا ولكن يرد عليه ان المالك لا يجوز له تضييع المال بل له نقله الى غيره باي وجه كان فاقد اهمه على امر يوجب التضييع والفساد لا يكون ممضى من قبل الشارع و كون الموضوع من قبيل الاموال لا يقتضى نفوذ مثل هذه الامور فتأمل .

هذا ويمكن الاستدلال له بما دل على اخذ الغاصب باشق الاحوال وفي بعض موارد المسألة بما دل على انه ليس لعرق ظالم حق ، كما قيل ، فان هذه قواعد عقلائية قبل ان تكون شرعية يستند اليها العقلاء في امورهم فهي المانع من شمول ادلة لا ضرر لمثل المقام ، لاسيما مع ملاحظة ورودها مورد الامتنان الذي يكون الغاصب اجنبياً عنه ، فورودها في هذا المقام و ان لم يكن دليلاً على المطلوب - كما عرفت - لكنه مؤيد له لا محالة .

ويمكن الاستدلال له ايضا بانه داخل في المسألة التي مر ذكرها من عدم جواز الاضرار بالغير لدفع الضرر عن نفسه ، فان الامر هنا وان كان دائراً بين اضرار مالك السفينة و مالك اللوح ، الا ان الضرر بحسب اسبابه الشرعية التي تكون هنا كالاسباب الخارجية متوجه الى الغاصب لانه الذي جعل مال الغير في محل يكون مأموراً بمنزعه بحكم الشرع فالضرر اولاً بالذات متوجه اليه لالى المالك فلا يجوز لدفع هذا الضرر عن نفسه باضرار الغير فتأمل .

وقد ذكر المحقق النائيني هنا وجهها آخر وهو ان الهيئة الحاصلة من نصب اللوح في السفينة ليست مملوكة للغاصب و اذا لم تكن مملوكة فرفعها ليس ضرراً عليه ، لان الضرر عبارة عن نقص ما كان واجداً له .

وفيه - مضافاً الى انه تدقيق عقلى فى امر عرفى كما لا يخفى - ان الكلام ليس فى مجرد رفع الهيئة الحاصلة من نصب اللوح فى السفينة او الخشبة فى الدار فقط بل فيما يحدث من الخلط فى محمولات السفينة و ساير اجزائه ايضا الحاصلة بسبب رفع هذه الهيئة الاتصالية ؛ فرفعها وان كان رفعا لامر غير مملوك و من هذه الجهة لا يكون ضرورياً الا انه منشأ لمضار كثيرة اخرى فيما يملكه الغاصب لسيوررة السفينة بسببه معرضاً للمغرق و الفساد ، وكذا الحال فى الحائط المبنى على خشبة الغير فان اخراج الخشبة لا يوجب رفع الهيئة الاتصالية فقط، بل يوجب الفساد فى ساير نواحى البنيان هذا آخر ما اردنا تحريره فى بيان هذه القاعدة المهمة و فروعها و نتائجها والحمد لله اولاً و آخراً و قد وقع الفراغ من تسويده ضحوة الجمعة ٢٧ رمضان المبارك سنة ١٣٧٩ ببلدة قم المشرفة



القاعدة الثانية

قاعدة الصحة

وهذه القاعدة ايضا من اشهر القواعد الفقهية المتداولة بينهم ، يتمسك بها في جل ابواب الفقه او كلها وقد عنونها كثير منهم بعنوان «اصالة الصحة في فعل الغير» وظاهره عدم جواز تمسك المكلف بالاثبات صحة افعال نفسه عند الشك فيها، بل صرح بعضهم - كما المحقق النائيني - باختصاصها بفعل الغير وان المتبع في افعال شخص المكلف هو «قاعدة الفراغ» لا غير ؛ وستعرف في «المقام الثالث» انشاء الله عدم صحة هذه الدعوى ولزوم تعميم القاعدة لافعال المكلف نفسه ، ولذا نجعل عنوان بحثنا «اصالة الصحة في الافعال الصادرة من الغير او من النفس» وان كان بعض الادلة يختص بالقسم الاول منه كما ان تقييد عنوان البحث بقيد «افعال المسلم» كما يقرئى من بعض بلا وجه ولذا اسقطناه منه .

ثم اعلم ان هنا ابحاثا تقع في مقامات :

المقام الاول في مدرك القاعدة

واستدل لها بالادلة الاربعة ولكن عمدتها - كما ستعرف - هو الاجماع العملي والسيرورة المستمرة المتداولة بين العقلاء والاستقراء ، ولذا لم يتعرض غير واحد من الاعلام لما استدلل له من الكتاب والسنة ، لعدم دلالتها عليها . ولكن لما كان في ذكرها بعض الفوائد نشير اليها على سبيل الاجمال والاختصار ، وقبل البحث عنها لا بد لنا من تقديم امرين فعنا في تحقيق حال تلك الادلة وهو :

ان حمل فعل الغير على الصحة يتصور له معان ثلث :

اولها - الاعتقاد الجميل في حقه وترك سوء الظن به بان لا يضر المسلم لآخيه ما يزرى به ويشينه، ويعتد انه لم يفعل سوءاً عن علم وعدم وان صدر منه ذلك خطأ أو نسياناً . وما قد يقال من ان الاعتقاد من الامور الغير القابلة للخطاب التكليفي تحريماً او ايجاباً لخروجه عن حياطة الاختيار ، ممنوع جداً ، لانه في كثير من موارد امر مقدور ؛ و كثيراً ما يحصل لنا اعتقاد سوء في حق احد وبعد ذلك نتفكر في امره ونبدى لانفسنا احتمالات فيما شاهدناه او سمعناه منه مما صار منشئاً لهذا الاعتقاد ، ونقول لعلمه كان كذا وكذا ، من الاحتمالات التي كانت مغفولة بادى الامر بما يصرفنا عن ذاك الاعتقاد القطعي او الظني بالسوء ، وهذا امر ممكن واقع كثيراً فهو قابل للخطاب الشرعي تحريماً او ايجاباً .

والحاصل ان كثيراً من الاعتقادات الحاصلة لنا حاصلة من الانظار البادية في افعال الغير وعدم التوجه بما يحتمله من الاحتمالات ، فهي تزول بسرعة عند التوجه الى الوجوه التي تحتملها . فبح لا مانع من ان يامر الشارع الحكيم بتحصيل الاعتقاد الحسن في حق المسلمين ونفى اعتقاد سوء عنهم ، لما فيه من المصالح التي لا تحصى ، كجلب اعتماد المسلمين بعضهم ببعض ، ودفع الضغائن عنهم ، ودفع الما في سوء الظن والاعتقاد من التفرقة والتباعد واختلال النظام واثارة الفتن بينهم ؛ كما هو ظاهر لمن تدبر . ثانياً - ترتيب آثار الحسن الفاعلي عليها ؛ اي المعاملة مع فاعله معاملة من اتي بفعل حسن وعدم المعاملة معه معاملة من ركب امر آفياً ، من حسن العشرة معه والركون اليه فيما يربى من علم من لم يرب منه قبيح والفرق بينه وبين المعنى السابق ان الحمل على الصحة بهذا المعنى عمل خارجي بخلاف المعنى الاول فان الحمل عليها هناك بمعنى الاعتقاد الحسن و ترك اعتقاد سوء ، وهو وان كان مستلزماً للشأن كثيراً الا ان الفرق بينهما ثابت في المعنى ، وفي النتيجة احياناً

وثالثها - ترتيب آثار الفعل الصحيح الواقعي على فعله ، بمعنى فرض عمله صحيحاً واقعاً وفي نفس الامر ؛ لا بحسب اعتقاده فقط كما في الوجه السابق ، فيرتب عليه ما هو من آثاره الواقعية ، فيفرض فعله تام الاجزاء والشرائط وواقعاً ويرتب عليه ما يربى عليه ، ويكون عمله منشئاً للآثار الشرعية ، وهذا هو الذي نحن بصدده في اثبات هذه

القاعدة لالمعنيين السابقين



واذ قد عرفت ذلك فلنرجع الى ذكر ادلتها الاربعة :

الاول-الكتاب

واستدلله من الكتاب العزيز آيات منها قوله تعالى مخاطباً لبني اسرائيل :
 لا تعبدون الا الله وبالوالدين احساناً وذى القربى واليتامى والمساكين وقولوا
 للناس حسناً و اقيموا الصلوة و آتوا الزكوة (١) والاستدلال به يتوقف على امرين :
 «احدهما» كون القول هنا بمعنى الاعتقاد و«الثاني» كون الاعتقاد كناية عن ترتيب
 آثاره ؛ نظراً الى ما قد قيل من انه ليس امر أمقدوراً قابلاً للمخاطب الشرعى ، فالامر
 بالقول الحسن فى حق الناس يؤول الى الامر بترتيب آثار الحسن على افعالهم .
 وكلاهما محل تأمل واشكال : اما الاول فلان حمل القول على هذا المعنى مضافاً
 الى انه لا شاهد له فى المقام ، مخالف لما يظهر من غير واحد من الاخبار الواردة فى
 تفسير الاية : منها - ما عن تفسير العسكري عليه السلام ان معناه : «عاملوهم بخلق جميل»
 ويظهر من هذه الرواية ان القول الحسن كناية عن المعاشرة بالمعروف ومنها - ما عن
 جابر عن ابي جعفر عليه السلام فى قول الله عز وجل « وقولوا للناس حسناً » قال
 قولوا للناس احسن ما تحبون أن يقال لكم فان الله يبغض اللعان الساب ، الحديث
 ومنها - ما عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول - الى ان قال - وقولوا للناس
 حسناً قال عودوا امرضاهم واشهدوا اجنائزهم وصلوا معهم فى مساجدهم الحديث ، وهذا الحديث
 ايضاً اشارة الى المعاشرة الحسنة . الى غير ذلك من الروايات الدالة على هذا المعنى .
 و اما الثانى فلان غاية ما يستفاد من الاية - بناء على تفسير القول بالاعتقاد -
 هو دالمعنيين الاولين ولادلالة لها على المعنى الثالث اصلاً .
 ويرد على الاستدلال بها اشكال آخر وهو ان هذا الامر وقع فى سياق اوامر اخر
 بعضها وجوبى وبعضها استحبابى فان الاحسان الى ذى القربى واليتامى والمساكين

(المقابل للزكوة) غير واجب فهذا السياق يضعف دلالتها على الوجوب فتدبر . اما كون الخطاب الى بنى اسرائيل فلا يوجب وهناً في دلالة الآية كما لا يخفى . هذا كله مضافاً الى ان الاعتقاد الحسن امر مقدور كما عرفت .

ومنها قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثير آمن الظن ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً (١) تقريب الاستدلال بها كما ذكر في الفرائد وغيره انه سبحانه نهى عن بعض الظن و القدر المتيقن منه ظن السوء و معناه النهى عن ترتيب آثاره عليه لما مر آنفاً ، ولازمه الامر بترتيب آثار الحسن عليه لعدم الوسطة .

ويعلم الجواب منها مما ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالاية الاولى .
و منها آيات وجوب الوفاء بالعقود والتجارة عن تراض وما اشبهها ، استدل بها شيخنا العلامة الانصارى قدس سره في الفرائد . والاستدلال بها عجيب ، لان هذه احكام كلية واردة على موضوعاتها الواقعية ، والتمسك بعمومها عند الشك في تحقق مصداق التجارة عن تراض والعقد العرفي المقيد بقيوده الثابتة شرعاً ؛ من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصدقية كما هو ظاهر .

الثانى - الاخبار

واستدل له من الاخبار بما دل على لزوم حمل امر الاخ على احسنه وهو كثير :
منها ما ورد مستقيماً من ان المؤمن لا يتهم اخاه ؛ وانه اذا اتهم اخاه انما اتهم الايمان في قلبه كانه يمشى الملح في الماء ، وان من اتهم اخاه فهو ملمعون ومنها ما عن امير المؤمنين عليه السلام : ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوءاً وانت تجد لها في الخير سمياً .

ومنها ما ورد في وجوب تكذيب السمع والبصر عن الاخ المؤمن وانه ان شهد عندك خمسون قسامة فكذبهم وصدقه . . الى غير ذلك مما هو كثير .

وعدم دلالتها على المقصود ظاهر ، فانها ناظرة الى احد المعنيين الاولين من المعاني

الثلاثة المذكورة لحمل فعل الغير على الصحة لا المعنى الثالث الذى نحن بصدده . و الغرض من جميع هذه التأكيدات تحكيم مبادئ الاخوة بين المؤمنين والزمامم بالمعاشرة بالمعروف وله شواهد كثيرة فى نفس هذه الروايات لا تخفى .

هنا مضافاً الى ان ذكر الاخ فى كثيرة منها دليل على انه ليس حكماً عمومياً فى حق كل احد وجميع الناس من المؤمنين وغيرهم (كما اشار اليه العلامة النراقى فى عوائده) فلعله نظير كثير من الحقوق الواردة فى باب حق المؤمن على اخيه التى لا تجرى فى حق جميع المسلمين بل ولا جميع المؤمنين بل يختص بالذين استحكمت بينهم عرى المودة والاخاء كما حقق فى باب حقوق المؤمن .

الثالث - الاجماع

اما الاجماع القولى فاثباته بوجه كلى بعنوان وجوب حمل افعال المسلمين او افعال الغير مطلقاً على الصحة ، دونه خرط القتاد ، فان كلمات اكثرهم (كما اعترف به المحقق المولى محمد باقر الخراسانى فى كفايته وغيره فيما حكى عنهم ، والعلامة النراقى فى عوائده) خالية عنه وانما تعرض لهذه القاعدة بعنوان مستقل شذمة من متأخري الاصوليين ، وان كان الظاهر من بعض العباير انها من القواعد المقبولة على نحو كلى ولكن الاكتفاء بمجرد ذلك فى اثبات هذه القاعدة على نحو عام مشكك جداً والحاصل ان دعوى الاجماع القولى عليها كما يترأى من بعضهم قابلة للذنب والانكار ، و على تقدير ثبوته - وهو غير ثابت - فالاعتماد على مثل هذه الاجماع فى امثال هذه المسائل التى لها مدارك كثيرة اخر كما ترى .

نعم يمكن دعوى الاجماع فى موارد خاصة كابواب الذبائح والمناكح وبعض ابواب المعاملات وغير ذلك و لكنه غير كاف فى اثبات هذه السكلمية هذا حال الاجماع القولى



اما الاجماع العلمى من العلماء بل من المسلمين جميعاً ، وهو الذى يعبر عنه بسيرة المسلمين ، فهو غير قابل للانكار فى جل موارد هذه القاعدة او كلها ، لانهم لا يزلون يعاملون مع الافعال الصادرة عن غيرهم معاملة الصحة فى ابواب العبادات كصلوة الامام ،

واذان المؤذن واقامة المقيم للجماعة، وصلوة الميت وتغسيله وحج الثائب، واشباهها وكذا في ابواب المعاملات كالمعاملات الصادرة من الوكلاء، وابواب الذبائح والجلود والثياب والوانى التى يغسلها الغير، ونظاها، فانه لاشك لاحد فى ان المسلمين فى جميع الاعصار والامصار يعاملون مع هذه الافعال اذ صدرت من غيرهم معاملة الصحة، ولا يتوقفون عن ترتيب آثارها عليها استناداً الى انهم شاكون فى صحتها، وكذلك جرى ديدنهم على حمل افعال اولياء الصغار والمجانين؛ واوصياء الاموات و متولى الاوقاف و جباة الصدقات على الصحيح و هذا امر معلوم لكل من عاشرهم ولو اياماً قلائل .

وفى بعض هذه الموارد وان كانت قواعد و امارات اخر تقضى صحتها، كقاعدة اليد، و سوق المسلمين ونحوهما، الا ان الناظر فيها بعين الانصاف يعلم علماً قطعياً ان عملهم فى هذه الموارد لا يكون مستنداً الى هذه القواعد بل المدرك فيها جميعاً هو قاعدة الصحة وان كانت مؤيدة فى بعض مواردنا بقواعد و امارات اخرى، كما انه لا يحتمل استناد المجمعين فى جميع هذه الموارد على اختلافها الى نصوص خاصة وردت فيها

و العجب من المحقق النراقى (فده) حيث انكر هذا الاجماع العملى فى «عوائده» ولكن الظاهر - كما يظهر بمراجعة كلامه - ان عمدة اشكاله نشأت من تعميم البحث و عقد عنوانه للافعال والاقوال، ولكنك خير بان للبحث فى الاقوال الصادرة عن الغير مقاماً آخر لا يرتبط بالمقام .

بل التحقيق انه لا ينحصر هذا الاجماع العملى بالمسلمين بما هم مسلمون بل مدار امور العقلاء على اختلافهم فى العقائد والمذاهب والاراء والعاتات، فى جميع الازمنة والعصور عليه، كما يظهر باننى تأمل فى معاملاتهم وسياساتهم وغيرها فما لم يثبت فساد عمل الغير لهم يحكمون بصحته ويطالبون مدعى الفساد فى الافعال التى صدرت عن غيرهم من الوكلاء والوصياء والخدام و ارباب الحرف والصنائع و آحاد الناس الدليل على ما ادعاه، والا لا يتأملون فى ترتيب آثار الصحة عليها .

اللهم الا ان يكون هناك امارات الفساد و بعض قرائنه؛ او يكون الفاعل متهماً

فقد يتوقفون في هاتين الصورتين عن الحمل عليها حتى يتفحص عن حاله. وسيأتى انشاء الله امكان القول باستثنايهما عن قاعدة الصحة حتى في الامور الشرعية عند ذكر التنبهات

وحيث ان افعال العقلاء وسيرهم وما يستندون اليها في امورهم مبنية على اصول عقلائية غير تعبدية، لابدلنا من البحث في منشأ هذه السيرة وتحقيق حالها كي نكون على بصيرة من الفروع المشكوكه التي تترتب على هذا الاصل. فنقول و من الله سبحانه نستمد التوفيق والهداية :

ان منشأ هذه السيرة العامة العقلائية في حمل الافعال الصادرة عن الغير على الصحة لا يخلو عن احدا مورثاته :

اولها «الغلبة» بان يقال ان الافعال الصادرة من الغير لما كانت صحيحة غالباً فصارت هذه الغلبة مورثة للمظن بصحة الفرد المشكوك، الحاقاً له بالاعم الاغلب فهذا الظن الناشئ من الغلبة حجة عندهم في المقام ؛ و لا يلازم القول بحجية هذا الظن هنا حجيمته في جميع المقامات ، لما فيه من دواع اخر ، كشدته الحاجة وعموم الابتلاء وغير ذلك ، انضمت اليه فاجبت بنائهم على العمل به .

ولكن هذا احتمال ضعيف ، لما نشاهده من عدم اعتنائهم بشأن هذه الغلبة وبنائهم على هذا الاصل ولو في مقامات لا تكون الصحة غالبية فيها كبنائهم في غير هذه المقامات ، مضافاً الى امكان منع دعوى الغلبة وانكار كون غالب الافعال الصادرة من الناس صحيحة لولم يكن الغالب على افعالهم الفساد فتدبر .

ثانيها- توقف حفظ النظام وصلاح المجتمع عليها ، نظراً الى انه لولم يبين على الصحة في موارد الشك في الافعال الصادرة عن الغير لزوم العسر الا كيد والجرح الشديد و اختل امر المعاش ونظام امور الناس ، لانسداد باب العلم العادي الذي يمكن الوصول اليه بطرق متعارفة في هذه الموارد لغالب الناس فصار هذا منشئاً لبنائهم واتفاقهم على حملها على الصحة فيما اذالم يرقم دليل خاص عليها ، بل ومطالبة مدعى الفساد بالدليل ويقرب هذا المعنى الى الذهن ويزيده وضوحاً ما يلزم من عدم البناء على هذا الاصل من فساد الاموال

والانفس والتنازع والتشاجر ولو في يوم واحد .

ثالثها - اقتضاء العمل بحسب طبيعته الاولى للصحة ، بيان ذلك : لا يربى في ان الاثار المترتبة من الافعال انما تترتب عليها ان اصدت صحيحة والافراد الفاسدة لا يترتب عليها اثر او الاثر المترتب منه وحيث ان غرض العقلاء من كل فعل هو آثاره المطلوبة فالدواعى النفسية والبواعث الفكرية انما تدعو الى الافراد الصحيحة ، فكل فاعل - لو خلى وطبعه - يقصد الافعال الصحيحة ويتحرك نحوها فانها التى تفيض عليه الاثار التى يطلبها والفوائد التى يرومها ؛ فلا يطلب الفاعل بحسب طبيعتها الاولى الاالفرد الصحيح وما يصدر من الافعال الفاسدة من بعض الفاعلين اما تكون من غفلة و اشتباه او اغراض فاسدة غير طبيعية ، و كل ذلك على خلاف الطبع . ويتضح ذلك عند ملاحظة حال العقلاء فى جميع امورهم من الحرف والصناعات وبناء الابنية، ومن معاملاتهم وسياساتهم وغيرها .

فكما ان الصحة فى مقابل العيب هو الاصل فى كل مبيع لانها مقتضى طبيعتها الاولى وسنة الله التى قد جرت فى خلقه ، فينصرف المبيع اليها من غير حاجة الى التصريح بها، فيكون المعيب غير مقصود للمتبايعين لانه مخالف للطبيعة الاولى فى الخلقة ؛ فكذلك الامر فى الافعال الصادرة من العقلاء فان الدواعى الحاصلة لهم الباعثة على العمل انما تدعو الى الفرد الصحيح الذى يكون منشئاً للآثار ، لا الفاسد الذى لا يترتب عليه الاثر المرغوب فيه، فبذلك صار الاصل فى الافعال الصادرة من الفاعلين - مسلمين كانوا او غير مسلمين - هو الصحة ، والفساد انما ينشأ من اغراض غير طبيعية او من خطأ الفاعل وغفلة الذى هو ايضاً على خلاف الاصل والطبع . هذا غاية ما يمكن ان يقال فى منشأ هذا الاعتبار العقلانى والاقرب من هذه الوجوه هو الوجه الاخير ثم الثانى .

وكيف كان - استتقرار سيرة العقلاء على هذا الاصل مما لا يكاد ينكر ، من غير فرق بين ارباب الديانات وغيرهم ؛ ومن غير فرق بين كون الفاعل مسلماً او غيره ، وجميع ماورد فى الشرع فى هذا الباب فى الموارد الخاصة كلها امضاء لهذا البناء العقلانى لتأسيس لاصل جديد .

الرابع - دليل العقل

ودلالته عليه من وجهين :

الاول - انه لولم يكن على الصحة في الافعال الصادرة من الغير لاختل امر المعاد، والمعاش جميعاً وبطلان التالي واضح عقلاً وشرعاً ، فلا يمكن الاقتداء بامام الابد العلم بصحة صلواته من حيث القراءة والطهارة وغيرهما ، ولا الركون الى فعل النائب والاجير، ولا الاعتماد على الافعال الواجبة كفاية الصادرة من الغير الا عند العلم بصحتها ولا يمكن الاعتماد على العقود والايقاعات الصادرة من الغير مما يكون محللاً لا ابتلاء المكلف وكذا في تطهير الثياب وذبج الذبائح وغيرها مما لا تحصى

وقد يخدش فيه من وجهين من ناحية الصغرى والكبرى اما الاول فلان اختلال النظام فيما اذا اقتصر على العمل بما تطمئن به النفس من افعال الغير، وما يوجد فيه امارات شرعية اخرى تدل على صحتها، من «اليد» و«السوق» وغيرهما مما قامت الادلة على اعتبارها، لا يخلو عن اشكال، واما ما ذكره المحقق الاشتياني في بعض كلماته في المقام؛ من لزوم الاختلال في امر المعاد لولم يلزم في المعاش لاستلزامه عدم جواز الصلوة الاخلف النبى ووصيه عليهم السلام فهو ممنوع لكفاية الاطمينان الحاصل في كثير من الموارد لكثير من الناس كما لا يخفى .

و اما الثانى فلعدم اثباته حجية هذا الاصل الا فى الجملة ولا يكفى فى اثبات هذه الكلمية؛ فان اللازم الاقتصار على العمل بما يندفع منه محذور اختلال النظام واما غير ذلك هذا ولكن لا يخفى ان ملاحظة ما يلزم منه الاختلال وما لا يلزم منه ذلك والتفكيك بينهما ايضا قد يكون بنفسه حرجياً ومنشئاً للاختلال، والا يكال على وجدان المكلفين فى تشخيص موارد قديوى الى ذلك كما لا يخفى على الخبير .

وقد يستند فى اثبات الكبرى تبعاً لشيخنا الاعظم العلامة الانصارى (قده) الى فحوى ماورد فى باب اليد فى رواية «حفص بن غياث» من انه «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» بعد حكمه «^{بالتفصيل}» بترتيب آثار الملكية على ما فى اليد، فيدل على ان كل مالولاه لزم الاختلال فهو حق . ويمكن تأييده ايضا بماورد فى جواز شراء

الفراء من سوق المسلمين عند الشك في تذكيرتها وعدم وجوب السؤال عنه معللاً بقوله « عليه السلام » ان الدين اوسع من ذلك ودم الخوارج الذين ضيقوا على انفسهم (١) وغيره من اشباهه مما يدل على التوسعة في امور الدين .

هذا ولكن الاستناد في اثبات الكبرى الى الادلة النقلية يخرج عن الاستدلال العقلي مضافاً الى ان امكان منع الاولوية بعد ملاحظة امكان الاعتماد الى امارات اخرى في كثير من موارد الشك في الصحة ، ولكن الانصاف ان الدليل مما يمكن الركون اليه ولا اقل من تأييد المدعى به مع قطع النظر عن كونه دليلاً عقلياً او نقلياً .

الثاني - « الاستقراء » فان الناقد البصير ان المعنى النظر في الاحكام الواردة في الشرع ، الثابتة عند اهلها باجماع او غيره ، يرى ان الشارع المقدس لا يخرج في حكمه عما يطابق هذا الاصل في موارد ، بحيث يورثه الاطمينان بشبوت هذه الكلية في الشرع فلا يحظ ما ورد من الاحكام المختلفة في ابواب الطهارات والنجاسات مما يرتبط بفعل الغير وابواب الذبائح والجلود ، وابواب الشهادات ، والدعاوى والتنازع في صحة بعض العقود والايقاعات وفسادها وغيرها تجده شاهد صدق على ما ذكرنا ، وكلما كررت النظر زادك وضوحاً وظهوراً .

و اورد عليه المحقق النراقي (قده) في « عوائده » بان هذا الاستقراء غير مفيد لان تامه لم يتحقق وناقضه لوسلمنا كونه مفيداً فانما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصة اخرى ازيد مما يوافق في صحاحه الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئل عن رجل جمال استكرى منه ابل و بعث معه زيت الى ارض فزعم ان بعض الزقاق انخرق فاهراق ما فيه فقال عليه السلام : انه ان شاء اخذ الزيت وقال انه انخرق ولكنه لا يصدق الابيمنة عادلة ، وهذا صريح في عدم حمل قول الجمال على الصحة وموثقة عمار ابن موسى عن ابي عبدالله عليه السلام انه سئل عن الرجل ياتي بالشراب فيقول : هذا مطبوخ على الثلث فقال : ان كان مسلماً ورعاً مأموناً فلا بأس ان يشرب ؛ الى غير ذلك مما ذكره .

وفيه ان التحقيق كما ذكرنا في محله حجج كثيرة كل ما يورث الظن الاطميناني

(١) راجع الحديث ٣ من ابواب ٥٠ من ابواب النجاسات من كتاب الطهارة من الوسائل

وسكون النفس ، لبناء العقلاء عليها كافة في جل امورهم (عدا موارد خاصة) و
الاستقراء الغالبى و ان لم يوجب العلم ، فلذا لا يعتمد عليه في الامور التى تحتاج الى
ادلة قاطعة؛ الا انه كاف في اثبات الاحكام الفرعية اذا انضم اليه فرائن اخر وحصل
منه الاطمينان . واما ما ذكره من المعارضات فهى اما واردة في مورد «اقوال الغير»
لافعاله ، كالحديث الاول ، اوفى موارد الاتهام كالحديث الثانى فتأمل .

هذا تمام الكلام فيما اردنا ذكره من ادلة هذه القاعدة ، وتحصل من جميعها
ان هذه القاعدة من القواعد التى استقرت عليها سيرة اهل الشرع بل العقلاء جميعاً
وان العمدة في اثباتها هو ذلك وان كان غيرها من الادلة ايضاً لا يخلو عن تأييد لها
او دلالة عليها .

المقام الثاني

تنبيهات أصالة الصحة

الاول - هل المراد من «الصحة» هي الصحة الواقعية او الصحة عند الفاعل؟

فيه خلاف مشهور، وقد يعبر عن الصحة الواقعية بالصحة عنده الحامل، نظر ألى ان الصحيح الواقعى فى نظره هو ما بنى على صحته اجتهاداً أو تقليداً؛ فالفرق بين هذين التعبيرين فيما يراد فى المقام .

وعلى كل حال المحكى عن المشهور هو البناء على الصحة الواقعية، ويحكى عن صاحب المدارك (قده) الاول، ولكن قد عرفت عند حكاية الاجماع على الحجية ان هذه القاعدة بكليتها غير معنونة فى كلمات المشهور فاسناد القول الثانى اليهم هنا لعله لظهور كلماتهم فيه فى مقامات خاصة، كفروع التنازع فى ابواب المعاملات حيث اطلقوا القول بتمقديم قول مدعى الصحة ولم يقيده بكونه عالماً بالصحة والفساد الواقعيين، كى يكون الحمل على الصحة عند الفاعل مساوياً للحمل على الصحة الواقعية، ولو كان مرادهم من الصحة الصحة عند الفاعل لم يكن هناك بدمن التقييد به. ومن البعيد جداً ان يفرق بين الابواب المختلفة فيحمل على الصحة الواقعية فى مقام والصحة الفاعلية فى مقام آخر، فاسناد هذا القول الى المشهور بهذا الاعتبار قريب .

وتظهر الثمرة بين القولين فيما اذا كان معتقداً الفاعل مخالفاً لمعتقداً الحامل كما اذا كان البايع ممن يرمى جواز العقد بالفارسية او بغير صيغة الماضى او جواز تقديم القبول على الايجاب او غير ذلك؛ على خلاف ما يعتقده الحامل. فاذا شك فى صحة بيعه وفساده

لم يفده حمل فعل البايع على الصحة على القول الاول ، ويفيده على الثانى ، فاذن تنحصر فائدة هذه القاعدة على القول الاول بالموارد التى تطابق الصحة عند الفاعل الصحة عند الحامل ، و اما فى غيرهما فانما تفيد بالنسبة الى الآثار التى يكون موضوعها الصحة الفاعلية كالايتمام على قول .

ثم اعلم ان المدرك الوحيد فى هذه المسألة هو ملاحظة الدليل الذى استندنا اليه فى اثبات اصل القاعدة ؛ وحيث ان عمدتها - كما عرفت - هى السيرة المستمرة بين العقلاء من جميع الامم وفى جميع الاعصار على اختلافهم فى المذاهب والاراء فالحق هو الحمل على الصحة الواقعية لانه لم يعهد منهم ان يتسائلوا بينهم من معتقد الفاعلين فى المسائل المختلفة عند حمل افعالهم على الصحة ، و يزيدك وضوحاً ملاحظة حال المسلمين فى الاعصار المختلفة مع تشعبهم فى المذهب و اختلافهم فى المسائل الفرعية فلم يعهد منهم السؤال عن معتقد الفاعل اذا كان و كيلا فى البيع وغيره او وصياً عن ميت او ولياً على صغير او غير ذلك ، بل تحمل افعالهم على الصحيح عند الشك من غير فحص عن حال فاعلها .

ولعل قائل يقول : ان منشأ هذه السيرة كما ذكرت احداً مورثة : اما الغلبة ؛ او اقتضاء طبيعة العمل ، او التعبد العقلانى دفعاً للحرج وحفظاً لنظام المجتمع ولاشك ان شيئاً منها لا يقتضى ازيد من الصحة الفاعلية ضرورة ان الدواعى الباعثة على العمل انما تدعو الى الصحيح فى نظر الفاعل وبحسب معتقده ، والغلبة انما تكون فى موافقة عمله لما هو الصحيح عنده ، والحرج والاختلال يندفعان بالحمل على الصحة الفاعلية ، لتطابق الصحة عند الفاعل والحامل فى كثير من الموارد و كفى بها فى دفع محذور الحرج والاختلال .

وفيه - انه انما ذكرنا هذه الامور بعنوان الحكمة و الداعى لبناء العقلاء على هذا الاصل ، لالعلة التى يدور الحكم مدارها وقد عرفت ان ما نشاهده من سيرتهم هذه لا تنحصر بالموارد التى تطابق الصحة الفاعلية والصحة عند الحامل بل تعمها وغيرها . وقد عرفت ان استمرار سيرة المسلمين على هذه القاعدة المتخذة من سيرة العقلاء يؤكده

هذا المعنى ، لانها جرت على ترتيب آثار الصحة الواقعية على العقود واليقاعات الصادرة عن الغير وعباداتهم النيابية واداء الواجبات الكفائية وغيرها من غير تحقيق وتفحص عن حال فاعليها ومعتقدهم ، مع ما يرى من الاختلاف الشديد بينهم في احكام العبادات والمعاملات ، لاسيما مع ملاحظة ان هذه القاعدة تعم المخالفين ايضا وتدل على حمل افعالهم على الصحة وترتيب آثارها عليها فيما لا يشترط فيه الولاية، ومخالفتهم لنا في كثير من الفروع الفقهية واضح لكل احد ، ولم يعهد السؤال عن مذهب الفاعل او الفحص عنه بطريق آخر .



نعم هي هنا صورتان قابلتان للبحث :

الاولى - ما اذا علم تفصيلاً اعتقاد الفاعل ومخالفته لمعتقد الحامل بالكلية بحيث لم يجمعهما جاعع ؛ كما اذا اعتقد الفاعل وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الاخفائية حينما يعتقد الحامل حرمة . فان حمل فعله على الصحة هنا - من باب احتمال مصادفته للمواقع ولو سهواً منه - مشكل جداً ، لعدم جريان شيء من الأدلة السابقة فيه . وان هو الا الحمل على الفساد بالنظر الى معتقد فاعله .

الثانية - ما اذا علم جهل الفاعل بالحكم او الموضوع او كليهما علماً تفصيلاً كما لا يعلم ترتيب جزاء الموضوع او الصلوة او غيرهما وياتي بها من غير علم باحكامها ولكن يحتمل مطابقتها للمواقع احياناً من باب الصدفة والاتفاق، والحمل على الصحة الواقعية هنا ايضا مشكل؛ وان كان اخف اشكالا من الصورة الاولى؛ ولذا اختار «المحقق الاصفهاني» قدس سره في تعليقاته على الكفاية الحمل عليها في هذه الصورة وادعى قيام السيرة عليها خصوصاً بعدم ملاحظة جهل غالب العوام بالاحكام .

وفيه - انه لم يثبت استقرار السيرة في الموارد التي يعلم فيها علماً تفصيلاً بجهل فاعلها في خصوص مسائل معينة، نعم لا يبعد جريانها في موارد يعلم اجمالاً بجهلهم ببعض المسائل او بكثير منها ، لان غالب العوام - لاسيما اهل البوادي ومن ضاهاهم - من هذا القبيل، مع انه لا اشكال في حمل افعالهم على الصحة الواقعية وترتيب آثارها عليها .

ويمكن استظهار المقصود- اعنى لزوم الحمل على الصحة الواقعية لا الصحة بنظر
 الفاعل- من غير واحد من الروايات الواردة في موارد خاصة : مثل ما رواه الشيخ «رضوان
 الله عليه» في التهذيب والفقيه باسناده عن اسماعيل بن عيسى قال: سألت ابا الحسن عليه السلام
 عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل، يسئل عن ذكاته اذا كان
 البائع مسلماً غير عارف ؟ قال: «اذا رأيتهم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه» (١)

بناء على شموله لصورة العلم بكون معتقد الفاعل جواز الصلوة فيما دبرغ من
 الجلود وان كانت غير مذكى لاشتهار فتاوى ابي حنيفة في العراق في ذلك العصر ومفروض
 سؤال الراوى ايضا هو الشراء من المخالفين، فالعمل بهذه الامارة- اعنى الصلوة فيها-
 ليس الا من جهة حمل افعال المسلمين على الصحة الواقعية فبالصلوة فيها يستكشف
 كونها مذكى لاعتبار التذكية في لباس المصلى واقعاً .

اللهم الا ان يقال ان الرواية غير معمول بها الكفاية الاخذ من سوق المسلمين ومن
 يد المسلم من غير اعتبار الصلوة فيها ، فيحمل هذا الحكم على الاستحباب وضرب من
 الاحتياط ولكن يمكن القول بكفاية الحكم المذكور في اثبات المدعى وان كان
 حكماً استحبائياً فتأمل .

نعم يظهر من بعض الروايات خلاف ذلك وان الحمل على الصحة انما يجوز
 فيما يوافق معتقد الفاعل لمعتقد الحامل كالروايات الكثيرة الواردة في باب «تحريم
 العصير اذا اخذ مطبوخاً ممن يستحله» مثل ما رواه **الكلميني** «رضوان الله عليه» باسناده
 عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: الرجل يهدى اليه البختج من غير اصحابنا؟
 فقال: «ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشر به وان كان ممن لا يستحل فاشربه» ومثله غير هـ .
 فان حمل فعل المسلم على الصحيح الواقعي يقتضى الحكم بالحلية هنا وليس
 هذه الصورة من الصورتين اللتين اخترنا استثنائهما من هذه القاعدة ، لوجود الجامع
 بين العقيدتين لاستحلال الفريقتين المطبوخ على الثلث .

ويذكر. الجواب عنه بان المورد من موارد التهمة سيأتى الاشكال في جريان

القاعدة فيها ، وذلك لان مستحل المسكر لا داعى له الى طبخ العصير على الثلث غالباً فيسقط القاعدة فى موردہ ، فيكون المرجع فيه هو الاستصحاب ولا شك فى انه يقتضى الحرمة .

التبنيہ الثانى

فى وجوب احراز صورة العمل

يعتبر فى جريان هذه القاعدة احراز صورة العمل ، وهو القدر المشترك بين صحيحه وفاسده ؛ بحيث يصدق عليه عنوان ذاك العمل بالمعنى الاعم من الصحيح والفاسد ؛ فاذا رأينا رجلاً يأتى بحركات نشك فى صدق عنوان الصلوة عليها ولو فاسداً ، كما اذا انحنى ولا ندرى انه انحناؤ ر كوع او انحناؤ لاخذشى عن الارض ، لم يكن هناك مورد للحمل على الصحة كما هو ظاهر . و مجرد كون الاتى بها قاصداً لعنوان الصلوة غير كاف فى هذا المعنى ما لم يحترز صورة العمل خارجاً ؛ لوضوح عدم كفاية مجرد القصد فى صدق عنوان على عمل خارجى حتى يؤتى بصورته الخاصة .

نعم اذا كانت صورة خاصة مشتركة بين عمليين فالتمييز هناك هو القصد ، فهذا الشرط غير ماسياً تى الاشارة اليه انشاء الله عن قريب من اشتراط احراز كون الفاعل بصد العنوان الذى يراد حمل فعله على الصحيح منه .

وعلى كل حال اعتبار هذا الشرط فى جريان اصالة الصحة فى جميع مواردھا امر ظاهر لا ستره عليه ؛ وكان ما ذكره المحقق الثانى فى جامع المقاصد من : «عدم جريان اصالة الصحة فى العقود الا بعد استكمال اركانها ليتحقق وجود العقد واما قبله فلا وجود له» ايضاً ناظر الى هذا المعنى ولذا مثل له فى بعض كلماته بما اذا اختلفا فى كون المعقود عليه حراً او عبداً ؛ واختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن : ضمنت وانا صبى ؛ وقال المضمون له : بل ضمنت وانت بالغ وكذا ما يحكى عن «العلامة» قدس سره من الاشكال فى جريانها فى هذا الفرض ، فان الظاهر ان منشأ استشكلهم ما فى جريان قاعدة الصحة هنا هو ما ذكرنا من عدم احراز عنوان العمل فى هذه الامثلة . وعلى اى حال فان كان مراد المحقق الثانى قدس سره من

استكمال الاركان ما ذكر ، - كما يظهر من امثله - فهو مما لا ينبغي الريب فيه ؛ وان كان مراده امراً ورائه فهو قابل للتامل والبحث ، ولا نطن احداً يخالف ما ذكرنا عند العمل بقاعدة الصحة ، وهل ترى احداً يحكم بالصحة فيما يشك في صدق عنوان البيع او النكاح ولو فاسداً على الفعل الخارجى ؟ وهل تظن احداً فيما اذارأى احداً ينحني لا يدري اهو انحنا عر كوع او انحناء لاخذ شىء من الارض يحكم بحمل فعله على الر كوع الصحيح ؟ .

فكلمها يكون الشك فيه مساوق للشك في صدق عنوان العمل وصورته لا يكون مجرى للقاعدة ، فاذا شك في مالية العوضين رأساً لم يصدق هناك عنوان البيع ، لان البيع انما يصدق في محل قابل له ولو اجمالاً ؛ فاذا شك في ان المبيع حر او عبدا وانه خمر او مايع آخر مباح ، بناءً على ان الشارع تصرف في موضوع الخمر واستقطها عن المالية رأساً ، لم يصدق هناك عنوان البيع ، وان هو الاكبيع الماء على الشاطىء واشباهه ؛ مما لا مالية له بنظر العرف والعقلاء فانهم لا يرون بيعها الاسفهاً وهذا ، لا بيعاً حقيقياً (ولو بيعاً فاسداً) وكذلك اذا شك في بلوغ الضامن مثلاً؛ بناء على سقوط ذمة غير البالغ وعدم الاعتبار بعهدته وكونه في الشرع كمن لا اعتبار بذمته وعهدته عند العقلاء كغير المميزين والمجانين ؛ فانه لا يصدق هناك عنوان الضمان ولو فاسداً . وبعض هذه الامثلة وان كان قابلاً للنقض والابرام الا انه لا اشكال في البكلية المذكورة وهو ان مالا يصدق عليه عنوان العمل - ولو بالمعنى الاعم - خارج عن مسألة اصالة الصحة . ومن المعلوم ان انهدام الاركان او الشك فيها يساوق الشك في تحقق العنوان غالباً وادئماً بل لعل المراد من الركن هنا هو ما يلزم من عدمه انتفاء العنوان فتأمل ؛ فاذن يكون قول المحقق الثانى و من وافقه من لزوم احراز اركان العقد في اجراء اصالة الصحة فيه قوياً .

ثم انه لا يختص هذا البحث بباب البيع بل هو عام لجميع موارد جريان اصالة الصحة لاتحاد الدليل ولانالا نجد اى مخصص له بباب دون باب للزوم احراز عنوان العمل المشترك بين الصحيح والفاقد في الحكم عليه بالصحة عند الشك بمقتضى هذه

القاعدة ، ففي باب الوضوء اذا رأينا رجلا من بعيد يغسل يديه ولا ندري ان غسله غسل وضوء او غيره فهل ترى احداً يقول بحمل فعله على الوضوء الصحيح ؟ .

ولكن العجب من «المحقق النائيني» قدس سره حيث خص البحث هنا بباب العقود ، بل لعل ظاهر بعض كلمات شيخنا الاعظم العلامة الانصارى (قده) ايضاً ذلك ، وقد عرفت مغزى البحث وما يؤول اليه كما عرفت انه لا وجه لتخصيصه بباب دون باب ثم اعلم ان في المسألة اقوالاً أخر عدى ما ذكرنا وذكره المحقق الثاني :

احدها - ما اختاره العلامة الانصارى (قده) من لزوم احراز جميع ما يعتبر احرازه في صدق عنوان العقد الصحيح عرفاً واختصاص القاعدة بما اذا شك فيما عداها من الشرائط الشرعية ، نظر ألى انه ما لم يحرز العنوان الصحيح العرفي لا يكون هناك مجال لاجراء القاعدة .

وفيه : ما عرفت من كفاية احراز القدر المشترك بين الصحيح والفاصلان هذه القاعدة لا تختص بالمتشرعين ، بل اهل العرف اذا حصل لهم الشك في صحة الاعمال الصادرة من غيرهم من العقود وغيرها يعتمدون على هذه القاعدة ويحكمون بصحتها ولا يتوقفون عن ذلك اذا احرزوا صورة العمل ، وان الفاعل كان من قصده ايجاد العمل الصحيح خارجاً ، ولو كان مجرى القاعدة خصوص موارد الشك في الشرائط الشرعية لم يبق لها مجال عند اهل العرف والعقلاء فيما بايديهم من الاحكام .

ثانيها - ما ذهب اليه المحقق النحرير «العلامة الاصفهاني» (قدس سره) : من كفاية احراز مجرد الانشاء في العقود ، وانه اذا احرز مجرد انشاء البيع او النكاح او غيرهما ثم شك فيما يعتبر فيها من الشرائط عند العقلاء او عند الشرع يحكم بصحتها حتى انه (قده) لم يعتبر احراز كون الانشاء بقصد الجد ، بل اكتفى بكون المنشى في مقام الجد وان لم يعلم قصده لذلك جداً ؛ كل ذلك لعموم الادلة التي عمدتها السيرة العقلانية وفيه : انه ان كان مراده (قده) من الانشاء هو ما يصدق عليه عنوان المعاملة

المشترك بين صحيحها وفسادها ، فلا ينبغي الشك في عدم كفاية مجرد الانشاء في احراز عنوانها ؛ بل يعتبر فيه مضافاً اليه سائر اركانها من صلاحية العوضين والمتعاقدين ولو

اجمالا ذالوجه للاقتصار على الانشاء فقط، وان كان مراده كفاية مجرد الانشاء ولو لم يصدق عليه عنوان المعاملة فقد عرفت في بيان المختار انه بمعزل عن الحق .

ثالثها - ما اختاره المحقق الفائني قدس سره ، وهو من اغرب الاقوال في المسألة ، وحاصله لزوم احراز جميع شرائط العوضين والمتعاقدين واختصاص القاعدة بموارد الشك في شرائط العقد فقط ؛ و دليله على هذا التبويض ان العمدة في اثبات هذه القاعدة هنا هو الاجماع ومعقده هو «الشك في صحة العقد» و ظاهر هذا العنوان خصوص الشرائط المعتمدة في العقد نفسه دون غيره مما يعتبر في صحته من صفات المتعاقدين والعوضين .

وفيه اولا - ما قد عرفت انما من ان حمل العقد الصادر من الغير على الصحة جزئى من جزئيات مسألة حمل فعل الغير على الصحة مطلقا؛ وانه لم يقم دليل خاص عليه في ابواب المعاملات، وقد عرفت ايضا ان دعوى الاجماع القولى في اصل المسألة مشكلة فضلا عن حصر الدليل فيه فتدبر. ثم ان لازم ما افاده وجوب التماس دليل آخر لحمل فعل الغير على الصحة في ابواب العبادات و شبهها فيكون هناك قاعدتان مستقلتان احدهما في ابواب المعاملات و الاخرى في غيرها ، وربما يلوح من بعض كلماته قدس سره في المقام التزامه بهذا اللزوم ، وهو عجيب ، حيث انه لاشك في انها قاعدة واحدة مستندة الى دليل او ادلة معلومة جارية في جميع ابواب الفقه من غير فرق بين ابواب العقود و غيرها ؛ ولم اقف على احتمال التفكيك بينهما في كلام غيره

ثانيا - سلمنا انحصر مورد القاعدة ومعقد الاجماع في ابواب المعاملات بالشك في «صحة العقد» ولكن الانصاف ان المراد من صحة العقد - بظاهرها - هو صحته بمعنى ترتيب جميع آثاره الشرعية عليه من النقل والانتقال وغيرهما لصحة العقد الانشائي فقط ؛ ومن الواضح ان صحة العقد بهذا المعنى تتوقف على ضم سائر الشرائط المعتمدة في العوضين والمتعاقدين الى شرائط الانشاء ولا يكفي فيها مجرد احراز شرائط الصيغة فاذا لا يبقى مجال لهذا التفصيل .

ثالثها - انه لا يظن باحد الالتزام بهذا التفصيل عملا في الفقه في مختلف

ابواب المعاملات ؛ حتى انه نفسه لا يمكنه الجرى على وفق ما افاده عند العمل ، فان لازمه حصر مورد القاعدة بموارد الشك في صحة الانشاء من ناحية الماضوية والصراحة ، والتنجيز وامثالها؛ بناءً على اعتبار هذه الامور فيها ، واما اذا شك في معلومية العوضين اوزيادة احد العوضين على الاخر وعدمها مع كونهما جنساً واحداً وما اشبه ذلك فلا يمكن التمسك بها لاثبات صحة المعاملة المشكوكة من ناحيتها وهو كما ترى .

وما قد يلوح من بعض كلماته في المقام من : « ان اعتبار معلومية العوضين او عدم كون احدهما زائداً على الاخر انما هو مأخوذ في صحة العقد » لم نتحقق معناه ؛ فانه ان اراد اعتبارها في صحة العقد بمعنى انشاء الصيغة فهو كما ترى ، وان اراد اعتبارها في العقد المسببي وما يترتب عليه النقل و الانتقال ، فجميع الشرائط كذلك ولا يرى بينها من تفاوت .

ولا بأس بالاشارة الى بعض الموارد التي صرحوا بجريان قاعدة الصحة فيها مع كون الشك فيها من ناحية شرائط المتعاقدين او العوضين وهو ما ذكره في رواية « ابن اشيم » المشهورة الواردة في العبد المأذون الذي دفع اليه مال ليشتري به نسمة ويعتقها ويحج عن ابيه ، فاشترى اياه واعتقه ؛ ثم تنازع مولى المأذون ومولى الاب وورثة الدافع وادعى كل منهم انه اشتراه بماله ، فقال ابو جعفر (ع) : « يرد المملوك رقاً لمولاه و اى الفريقين اقاموا البينة بعد ذلك على انه اشتراه بماله كان رقاً له » . حيث استشكلوا على ظاهر الحديث بمخالفته للقواعد حيث ان الحكم بفساد العقد المذكور ومطالبة البينة من مدعى الصحة مخالف للقاعدة لان مدعى الصحة تكفيه اصالة الصحة مع يمينه . ومن الواضح ان منشأ الشك هنا ليس من ناحية صحة الانشاء وشرائطه بل من ناحية العوضين وان العبد المأذون اشترى اياه بمال مولى الاب حتى يكون البيع باطلا او بمال مولاه او ورثة الدافع حتى يكون صحيحاً .

التنبيه الثالث

في ان الصحة المستفاد منها في كل مورد بحسبه

لاشكال في انه لا تثبت بهذه القاعدة الا آثار المترتبة على صحة موردها ومجراها
ومن المعلوم ان صحة كل شيء بحسبه ؛ فان كان موردها عبادة او عقداً بجميع اجزائه
وشرائطه فصحته صحة فعلية ويترتب عليه ما يترقب منه من الآثار فعلاً.
واما اذا كان موردها جزءاً من اجزائها فصحته صحة تأهيلية بمعنى قابلية ذلك الجزء
لانضمام سائر الاجزاء أو الشرائط اليه وصيرورتها عبادة او معاملة تامة ، وترتب عليها
آثار تلك العبادة او المعاملة اذا لحقه سائر اجزائها وشرائطها . وهذا المعنى مما لا
ينبغي التأمل فيه ، الا ان الكلام في بعض ما فرغوا عليه . فقد فرغ عليه شيخنا الاعظم
قدس سره الشريف فروعاً :

منها- اذا شك في لحوق الاجازة لبيع الفضولي فاصالة الصحة في البيع الصادر
منه لا تثبت لحوق اجازة المالك به ، لان صحته صحة تأهيلية لا تدل على ازيد من صحة
الانشاء الصادر من الفضولي واشتماله على شرائط الصحة
ومنها ما اذا شك في تحقق القبض في الصرف والسلم ، فان جريان اصالة الصحة
في العقد لا يدل على تحقق القبض .
ومنها ما لو ادعى بائع الوقف وجود المسوغ له في بيعه فان اصالة الصحة لا
تثبت وجوده لاسيما مع بناء بيع الوقف على الفساد .
ومنها ما لو ادعى الراهن اذن المرتهن في بيع العين المرهونة فان اصالة الصحة
البيع لا تثبت اذنه «هذا ملخص ما افاده» .

اقول- قد عرفت من التنبيه السابق ان القاعدة الكلية في مجرى هذه القاعدة
انه مهما حصلت اركان العمل ، باقل ما يصدق عليه عنوانه الا من الصحيح والفساد ؛
جرت فيه اصالة الصحة عند الشك فيما زاد عليها ، مما يعتبر في صحته ؛ وانت بعد الاحاطة
بهذا تعرف حال هذه الفروع : فان من المعلوم ان مجرد الايجاب والقبول لا يجدي
في تحقق عنوان البيع او النكاح او غيرهما ما لم ينضم اليه قابلية محله ، وغيره مما به
قوامه وعليه اساسه ، فلا يكفي احراز مجرد الانشاء في اجراء القاعدة في البيع والنكاح

وشبههما، لا لان صحة كل شى بحسبه ، بل لان عنوان البيع واشباهه لا يصدق بمجرد نفس الانشاء كما لا يخفى .

ومن هنا يعلم حال البيع الصادر من الفضولى فانه بدون اجازة المالك ليس بيعاً حقيقياً ولا يصدق عليه عنوانه (ولو بمعناه الاعم) ضرورة عدم اهلية الفضولى للعقد على مال غيره بل هو اشبه شىء بكتابة السند وتنظيمه للتوقيع عليه ممن بيده امره، فليس موقف الفضولى موقف البايح حقيقة ولا يصدق على انشاءه عنوان البيع نعم اذا تحقق ايجاب البيع وقبوله فى محل قابل له ولو فى الجملة ،

ثم شك فى حصول بعض ما يتوقف صحته عليه من الشرائط ، كالتقبض فى الصرف والسلم فلا ينبغى الاشكال فى جواز الاعتماد على هذا الاصل لاثباتها. فهل نجد من انفسنا الزاماً على البحث والفحص عن حال بيع صرف او سلم صدر من وكيلنا وانه هل قبض المثلث او قبض الثمن فى مجلسه ام لا؟ فما افاده قدس سره من عدم جواز الركون الى هذا الاصل لاثبات صحة البيع وحصول النزل والانتقال ، عند الشك فى تحقق القبض فى الصرف و السلم بمعزل عن الحق وليت شعرى ما الفرق بين هذا الشرط وغيره من الشروط المقارنة المعتمدة فى العقود ؟ .

نعم اذا علمنا من الخارج ان المتبايعين اوقعا العقد مترددين فى القبض والاقباص ثم شككنا فى انه بدالهما فيهما فالامر كما ذكره (قده) اما اذا احرزنا انهما اوقعا قاصدين للنقل والانتقال ؛ عازمين على القبض والاقباص ثم شككنا فى لحوقه فلا اشكال فى جريان قاعدة الصحة فيه و بالجملة لانجداى فرق بين الشروط المقارنة للعقد و المتاخرة عنه بعد احراز عنوانه خارجاً فلا وجه للفرق بينهما اصلا .

واما مسألة الشك فى مسوغات بيع الوقف فالظاهر انه لا ينبغى الاشكال فيها ايضاً من الجهة المبحوث عنها الماعرف فى سابقه بل الظاهر انه ليس من فروع هذا البحث فان وجود المسوغات من الشرائط المقارنة المعتمدة فى صحة العقد حين صدوره كالمالية والملكية واشباههما، ولو قلنا بان اركان البيع غير حاصلة مع الشك فى وجود المسوغ سقطت اصالة الصحة فيه من هذه الجهة لان الصحة المستفادة منها صحة تاهلية كما هو محل

البحث نعم هنا اشكال آخر اشار اليه شيخنا الاعظم في ضمن كلامه في المقام وهو ان طبع هذه المعاملة وبنائها على الفساد وسيأتى الاشكال في جريان اصالة الصحة في امثال هذه المسألة .

وقد ظهر مما ذكرنا حال الفرع الاخير وهو ما اذا شك في اجازة المرتهن في بيع العين المرهونة ؛ والاقوى فيه ايضاً جريان اصالة الصحة لصدق عنوان البيع معه ، وعدم وجود اى فرق بين هذا الشرط وسائر شروطه ، اللهم الا ان يقال ان بيع العين المرهونة ايضاً مبنى على الفساد كبيع العين الموقوفة وسيأتى الاشكال في امثاله .

التنبيه الرابع

في لزوم احراز كون الفاعل بعد الفعل الذى يراد ترتيب آثاره

يعتبر في اجراء هذه القاعدة احراز عنوان الفعل وكون الفاعل بصدده اذا كان مما يصلح لانطباق عناوين مختلفة عليه ولا يمتاز ببعضهما من بعض الا بقصد فاعله ، فغسل الثوب تارة يكون بعنوان التطهير الشرعى ، واخرى بعنوان ازالة قذارته العرفية ففى الاول يراعى اطلاق الماء وطهارته شرعاً دون الثانى ، وكذاك حال قراءة الحمد بعنوان جزئيته للملوة وقرائته بعنوان قراءة القرآن ، ولا شك في ان الحمل على الصحة من ناحية عنوان خاص يحتاج الى احراز كون الفاعل بصدده .

والاصل فى ذلك ما مر مراراً من لزوم صدق العنوان اعم من الصحيح والفساد فى اجراء هذه القاعدة ، فاذا كان العنوان من العناوين القصدية لا يكاد يصدق الا اذا كان فاعله قاصداً له .

ولكن هنا امر يجب التنبيه عليه وهو ان القوم قد افرطوا فى باب العناوين القصدية وقد حققنا فى محله ان «القصود» فى كثير من هذه الموارد التى يسمونها عناوين قصدية لا اثر له الا فى كون الفعل بعنوانه الخاص «اختيارياً» مستنداً الى فاعله لا فى تحقق عنوان الفعل خارجاً الا ترى ان عنبر ان التوهين - وهو من اظهر العناوين القصدية عندهم - كثير اماً لا يتوقف وجوده خارجاً على قصد فاعله كمن اقدم على تلوين بيت الله والكتب المقدسة - العياذ بالله - باعين الناس و مر آهم و كان ذلك من غفلة او نسيان

حيث انه لا يشك اهل العرف في ان عمله هذا يوجب وهنا لهذه المقدمات في انظار الناس، فيستنكرونها ويسرعون الى تطهيرها وازالة النجاسة عنها، وان كان فاعلها عندهم معدوماً غير مستحق للمؤاخذة واللوم من جهة غفلته ونسيانه اذالم يكن مقصراً في مقدماته نعم لو كان العمل مشتركاً بين عنوانين ولم يكن هناك ما يمتاز به خارجاً من جهة من الجهات (لو وجد اعمال كذلك) ففي مثله يمكن القول بتوقف صدق احد العنوانين عليه على قصده.

وبناءً على هذا المبنى يكون الدليل على اعتبار احراز قصد الفاعل لهذه العناوين عدم جريان القاعدة في غير الافعال الاختيارية لعدم بناء العقلاء عليه كما هو واضح وقد عرفت ان الفعل في هذه الموارد لا يكون اختيارياً الا بقصد عنوانه .

نعم لا يبعد ان يقال بانها لا يجب احرازه بطرق علمية بل يكفي الظن الحاصل من ظاهر الحال بان يكون ظاهر حال الفاعل انه يصدر العنوان الفلاني ، فان هذا الظن مما استقر بناء العقلاء على العمل به في مورد الصفات الباطنية ، كالقصد والعلوم العدالة مما لا طريق اليها غالباً الا ظواهر الحالات ويستندون اليها في كثير من احتجاجاتهم كما لا يخفى على من سبر احوالهم ، نعم في غير هذه المقامات من الصفات الظاهرة التي يمكن اثباتها بطرق علمية غالباً لا اعتبار به عندهم.

بل هذا الظهور معتبر عندهم وان لم يكن هناك شك في صحة العمل على فرض قصده فحجية ظهور حال الفاعل في هذه المقامات اجنبية عن قاعدة الصحة وان كان يظهر بعض ثمراتها في اجراء القاعدة كما عرفت ومن هنا يظهر وجه النظر في بعض ما افاده المحقق الاصفهاني (قدس سره) في المقام بما لا نطيل الكلام بذكره فراجع وتامل.

وانما عقدنا تنبيهاً خاصاً لهذا البحث مع ان شيخنا العلامة الانصاري وغيره من المحققين ادرجوه في التنبيه الآتي ، لما فيه من الاثار الخاصة التي تظهر في اجراء القاعدة في مقامات مختلفة .

التنبيه الخامس

قد عرفت ان الصحة التي يحمل عليها فعل الغير هي الصحة عند الحامل وبعبارة اخرى الصحة الواقعية لا الصحة الفاعلية فيرتب عليه جميع ما يترتب على الفعل الصحيح الواقعي من آثاره من غير فرق بين تلك الآثار. الا انه قد يظهر من بعض كلماتهم في بعض المقامات التفكيك بينها احياناً ، مثل ما نسب الى المشهور من عدم جواز الاكتفاء بعمل النائب عند الشك الا ان يكون عدلاً وان كان مستحقاً للاجرة ؛ ومثل ما حكاه شيخنا الاعظم العلامة الانصارى قدس سره عن بعض من اشترط العدالة فيمن يوضو العاجز عن الوضوء ، وارتضاه المحقق الهمداني قده في بعض تعليقاته على الفرائد .

اقول - اما ذهاب المشهور الى اعتبار العدالة في النائب فمحل تأمل واشكال قال في «المدارك» في بحث النيابة من كتاب «الحج» ما لفظه : «ولم يذكر المصنف من الشرائط عدالة الاجير وقد اعتبرها المتأخرون في الحج الواجب لان عبادة الفاسق تقع فاسدة بل لان الايمان بالحج الصحيح انما يعلم بخبره والفاسق لا يقبل اخباره بذلك » . ويظهر منه ان الشهرة لو ثبتت فانما هي حادثة بين المتأخرين ؛ هذا مضافاً الى امكان حمل كلام من اعتبر العدالة على خصوص صورة الشك في اصل تحقق العمل لافي صحته مع العلم بصدوره .

وعلى اى حال فقد استوجه الشيخ (قده) ما نسب الى المشهور من عدم جريان اصاله الصحة في عمل النائب ووجهه بما حاصله: ان لفعل النائب عنوانين : **احدهما**: من حيث انه فعل من افعاله وبه يستحق الاجرة ويترتب عليه غير من آثاره **ثانيهما**: من حيث انه عمل تسبيبي للمنوب عنه، حيث ان المنوب عنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب و كأن فعل النائب صادر عنه وقائم به؛ و من هذه الجهة الفعل فعل المنوب عنه، و اصاله الصحة في فعل النائب انما تنفع في ترتيب آثاره عليه من الجهة الاولى دون الثانية، ففي موارد الشك لامحيص عن التفكيك بين العنوانين وترتيب خصوص آثاره التي تترتب عليه بعنوان انه فعل

النائب، لا ما يترتب عليه بعنوان انه فعل المنوب عنه؛ فمن هنا يحكم باستحقاقه الاجرة ولا يحكم ببرائة ذمة المنوب عنه . (انتهى محصل كلامه) .

واعترض عليه جمع ممن تاخر عنه، قائلين بشمول القاعدة لباب النيابة ، و جواز الحكم ببرائة ذمة المنوب عنه وعدم لزوم الاستنابة عنه ثانياً، وذكروا في دفع استدلاله (قده) مقالات شتى تعلم من مراجعة كتبهم. ولكن الذي ظهر لي ان عمدة الاشكال في كلامه « قدس سره » انما نشأ من حسبان فعل النائب فعلاً تسببياً للمنوب عنه، مع انه لا ينبغي الريب في عدم جواز اسناده اليه الامجازاً، لان المفروض ان النائب فاعل مختار مستقل في فعله وان كان المنوب عنه محرراً وداعياً له الى العمل؛ ولا شك ان الفعل في هذه المقامات يستند الى المباشر، فالفعل فعل النائب لا غير، ولا فرق في ذلك بين القول بان حقيقة النيابة عبارة عن تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه، والقول بان حقيقتها هي قصد تفريغ ذمة الغير بعمله وانه لا يعقل تنزيل نفسه منزلة او تنزيل فعله منزلة فعله . فان الفعل حقيقة فعله وصادر عنه باختياره و ارادته وان كان فائده لغيره .

نعم قد يسند الفعل الى السبب و ذلك فيما اذا كان اقوى من المباشر و كان المباشر مقهوراً على العمل غير مستقل في ارادته ، لافي مثل المقام المفروض استقلاله فيه. فح اذا جرت اصاله الصحة في حق النائب والاجير يحكم بصحة فعلهما و تترتب عليه جميع ما للعمل الصحيح من الاثار ، فان كان عمله صلاة فهي صلوة صحيحة بحكم هذه القاعدة و يترتب عليها جميع ما للصلوة الصحيحة الصادرة منهما بهذا العنوان من الاثر، ومنها براءة ذمة المنوب عنه وعدم لزوم الاستنابة عنه ثانياً .

ثم ان المحقق النائيني «قده» اورد في بعض كلماته في المقام على مقالة الشيخ «قده» ايراداً حاصله ان التفكيك المذكور في كلام الشيخ بين استحقاق الاجرة و بين براءة ذمة المنوب عنه من غرائب الكلام ، اذ مع احراز قصد النيابة يحكم بمقتضى قاعدة الصحة بصحة الفعل النيابة و يترتب عليه استحقاق الاجرة و براءة ذمة المنوب عنه ؛ ومع عدم احرازه لا يحكم بشيء منهما ، فان ما يترتب عليه استحقاق الاجرة ليس الا صدور الفعل الصحيح من النائب ، وهو بعينه موضوع للاثر الاخر وهو فراغ

ذمة المنوب عنه . فكيف يمكن التفكيك بينهما (انتهى)

ولكن يمكن ان يوجه هذا التفكيك بان الملازمة بين هذين الاثرين وان كانت ثابتة بحسب الحكم الواقعي ؛ كما ان قاعدة الصحة لو كانت جارية اثبتتهما ، الا انه بعد المنع من جريانها لبعض ما ذكر يمكن القول باستحقاق الاجير الاجرة على ذاك العمل الذى يدعى صحته ، لا لقاعدة الصحة ؛ بل لانه لما لم يكن هناك طريق عادة لاثبات صحة عمل الاجير الا قوله فلامحالة تنصرف الاجارة اليه ، نعم للمستأجر ان يراقب الاجير او يبعث معه من يراقبه فى عمله ، واما اذا لم يراقبه وخلاه ونفسه او كل الامر اليه فعليه ان يقبل قوله ، وهذا امر ظاهر لمن سبر حال العقلاء فى استيجاراتهم فتأمل .

ثم انه قد يفصل فى المقام بين مسألة النيابة ، ومسألة وضوء العاجز وشبهها ، بجريان القاعدة فى الاولى دون الثانية ، اختاره المحقق الهمداني « قده » فى بعض تعليقاته على الفرائد ، و استدلل على مختاره بما حاصله : ان تكليف العاجز هو ايجاد الفعل باعانة غيره فالواجب عليه هو الوضوء ولو كان باعانة الغير فاجراء اصالة الصحة فى فعل غيره — وهو التوضيعة — لا يثبت صحة فعله وهو الوضوء . هذا ملخص كلامه .

وفيه - ان فعل المعين اذا كان محكوماً بالصحة بمقتضى القاعدة يترتب عليه جميع آثارها حتى ما كان مترتباً على لوازمه العقلية لانها من الامارات المعتبرة لا من الاصول العملية ومن المعلوم ان صحة وضوءه من آثار صحة فعل الغير ؛ بل هما امر واحد يتفاوتان من ناحية الاسناد الى العاجز ومن يعينه ، فما افاده قدس سره من عدم اثباته صحة الوضوء ممنوع ، الا ان يرى القاعدة من الاصول العملية التى لا تثبت لوازمها العقلية ، ويرى هذين العنوانين المنطبق على فعل واحد باعتبارين من قبيل اللوازم العقلية وكلاهما محل اشكال .

نعم يمكن الايراد على جريان القاعدة فى امثال المقام من ناحية اخرى ، وهو : ان السيرة العقلائية التى يستند اليها فى اثبات كلية القاعدة غير جارية فى افعال الغير اذا كانت بمرئى ومسمع من المكلف ويكون منشأ شكه فيه عروض الغفلة له عن فعله احياناً ؛ وانسداد باب العلم الذى هو الحكمة فى حجية امثال هذه الطرق انما هو فى غير

هذه الافعال التي تكون بمرئى من المكلف، نعم اذا كان الفاعل مع حضوره كالبعيد ؛
كالحجم بالنسبة الى غسل موضع الحجامة فى الظهر؛ فلا يبعد حينذاك اجراء اصالة
الصحة فى فعله، ولعله اليه يشير ماورد من «ان الحجم مؤتمن» فتأمل .

التثبيته السادس

هل القاعدة من الامارات او من الاصول العملية ؟

وقع الكلام بين الاعلام فى ان قاعدة الصحة هل هى من الامارات المعتبرة- كما
يظهر من كل من استند فى حجيتها الى ظهور حال المسلم - او من الاصول العملية -
كما اختاره المحقق النائينى وبعض من تاخر عنه وقد يستظهر من عبارة الشيخ الاعظم
ايضا، وان كان هذا الاستظهار محل تأمل واشكال.

او يفصل بين مواردنا: فان كان منشأ الشك فى الصحة احتمال تعمد الاخلال بما يعتبر
فى العمل من الاجزاء والشرائط او احتمال عروض الغفلة والسهو مع علم الفاعل بالحكم فى
من الامارات نظر الى ان احتمال التعمد خلاف ظاهر حال الفاعل، كما ان احتمال عروض
الغفلة والسهو مناف لماورد فى باب قاعدة الفراغ من التعليل بالاذ كرية حين الفعل حيث ان
وروده فى ذلك الباب لا يوجب اختصاصه به بعد كونه امرأ عاماً يعم العامل والحامل
(الاول فى قاعدة الفراغ والثانى فيما نحن بصدده) . واما ان كان منشأ الشك احتمال
جهل الفاعل بالحكم ؛ بناء على شمول القاعدة له ؛ فلامحالة يكون اصلا تعبدياً ،
لعدم وجود ملاك الامارية فيه اصلا ، وقد اختار هذا المذهب المحقق الاصفهاني (قده
فى تعليقاته على الكفاية وانتصر له بما ذكر.

واورد عليه المحقق النائينى فى بعض كلماته فى المقام بما حاصله : ان غاية ما
يستفاد من التعليل بالاذ كرية (و كذلك ظهور حال المسلم) هو حمل فعله على الصحة
عند فاعله ، لا الصحة الواقعية التى نحن بصددها ؛ فان لا مجال لعد هذا الاصل من
الامارات المعتبرة بل لا يكون الا من سنخ الاصول العملية .

اقول : لا طريق لنا الى تحقيق حال هذه القاعدة من حيث كونها امانة او

اصلا من الاصول العملية الا بمراجعة ادلة حجيتها وتنقيح مفادها، وحيث كان العمدة من بينها السيرة المستمرة بين العقلاء فلا بد من تحقيق حال هذه السيرة ومبداها، فنقول و منه عز شأنه التوفيق - ان كان منشؤها الغلبة الخارجية فتكون القاعدة من الظنون المعتمدة والامارات العقلائية لامحالة، وان كان الوجه فيها اقتضاء طبع العمل لذلك وان الفاسد على خلاف طبعه، حيث ان الفاعل بحسب دواعيه الخارجية لا يتوجه الا نحو العمل الصحيح عادة فانه منبع الاثار واليه يرغب الراغبون كما عرفت بيانه وافيأ عند ذكر الادلة ، فهذا ايضا يقتضى كونها من الامارات ؛ اللهم الا ان يقال ان مقتضاها هي الصحة الفاعلية لا الصحة الواقعية فان الذى يقتضيه طبع العمل بحسب دواعى العاملين هو الصحة عندهم لا الصحة الواقعية التى بنينا عليها الامر فى هذه القاعدة ، ومن هنا يسرى الاشكال الى اساس هذا الوجه ويسقط بناء هذه السيرة على هذا الاساس .

ولكن يمكن دفع الاشكال بان مخالفة اعتقاد الفاعل لاجامل وان لم يكن نادراً الا ان الاغلب اتفاقهما فى موارد الابتلاء كما هو ظاهر لمن تتبعها ، فالوجه فى استناد سيرة العقلاء الى اقتضاء طبع العمل هو ملاحظة الغلبة بهذا النحو .

ونظيره من بعض الجهات ماورد فى باب قاعدة الفراغ من التعليل بقوله « هو حين يتوضأ اذ كر منه حين يشك » فان الفاعل اذا كان بحسب الغالب حال اشتغاله بالعمل اذ كر فظاهر حاله انه يجرى على وفق دواعيه الى الفعل الصحيح لانه الذى يوصله الى اغراضه ، ومن البعيد اقدمه على فعل فاسد ؛ فهو بحسب طبعه الاولى يتوجه نحو العمل الصحيح فالتعليل المذكور هناك يشبه ما اشرنا اليه هنا من اقتضاء طبع العمل للصحة ؛ وان كان الوجه فى استقرار السيرة عليه لزوم الحرج و اختلال النظام على تقدير عدم حمل فعل الغير على الصحة ، فالظاهر كونها من الاصول العملية التعبديّة لان المفروض عدم ملاك الامارية فيها على هذا التقدير، بل لا يبنى عليها الا لبعض مصالح المجتمع .

وحيث قد عرفت ان الاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثانى فالاقوى كونها من الامارات ؛ كما انه ظهر بما ذكرنا اندفاع ما افاده «المحقق النائينى» فى

توجيه عدم كونها من الامارات من ان ظاهر حال الفاعل جريه على العمل الصحيح باعتقاده لا الصحيح الواقعي الذى هو المقصود فى المقام ، وذلك لما اشرنا اليه من تطابق المعنيين فى اغلب موارد الابتلاء وان كان اختلافاً فيما يضا غير نادر فى نفسه ، فملاك الامارية و هو الكشف الظنى عن الواقع موجود فيه .

كما يظهر وجه اندفاع ما اختاره « المحقق الاصفهاني » من القول بالتفصيل بين ما كان منشأ الشك فيه احتمال التعمد او عروض الغفلة والسهو مع العلم بالحكم فهو من الامارات ؛ وبين ما اذا كان منشأ احتمال الجهل بالحكم ، فهو من الاصول العملية . وذلك لكفاية ايرائه الظن النوعى و كونه كاشفاً ظنيا بحسب اغلب موارد فى كونه من الامارات وان لم يورث الظن الشخصى فى بعض موارد لامور عرضية . وما ذكره قدس سره من دعوى غلبة جهل الفاعلين بصحيح الافعال و فاسدها ممنوعة .

ثمرة هذا النزاع

قد يقال بظهور ثمرة النزاع بين كون هذا الاصل من الامارات او الاصول العملية فى اثبات اللوازم العقلية والعادية - كما هو الشأن فى غيره من موارد اختلاف الامارات والاصول - وقد مثل له بما لو شك فى ان الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك ، كالخمر والخنزير ؛ او يعين من اعيان ماله ، فعلى القول بكونه من الاصول التعبدية يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شىء من تركة المشتري الى البايع وعدم خروج تلك العين من تركته ، لاصالة عدمه ؛ واما على القول بكونه من الامارات فيحكم بمقتضى قاعدة الصحة بانتقال شىء من تركته الى البايع (هكذا افاده الشيخ الاعظم قدس سره) .

وحكى « عن العلامة » قدس سره فى « القواعد » : فيما لو اختلف الموجد والمستأجر ، فقال الموجد : « آجرتك كل شهر بدرهم » وقال المستأجر : بل سنة بدينار ، ففي تقديم قول المستأجر نظر ؛ فان قدمنا قول المالك فالاقوى صحة العقد فى الشهر الاول ؛ وكذا الاشكال فى تقديم قول المستأجر لو ادعى اجرة مدة

معلومة او عوضاً معيناً وانكر المالك التعيين فيهما ، والاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى « انتهى » .

ولا يخفى ان ما قواه اخيراً من تقديم قول المستأجر المدعى لصحة الاجارة فى المقامين اذا لم يتضمن دعوى وعدم قبوله فيما يتضمن ذلك ، ظاهر فى عدم اثبات القاعدة لما يترتب على الصحة من اللوازم العقلية ، فان الحكم بصحة الاجارة فى الفرض الاول لا يقتضى شرعاً كونها سنة بدينار بل هو من اللوازم العقلية لمفروض البحث . كما ان الصحة فى الفرض الثانى لا تقتضى وقوعها على مدة معينة او عوض معين وانما يلزمها لما علمناه من الخارج من كيفية مورد تنازعهما .

والتحقيق - كما ذكرناه فى محله ان ما هو المعروف من ان مجرد كون شىء من الامارات المعتبرة يوجب ترتب جميع الاثار الشرعية الثابتة لمورده عليه ولو كانت بوسائل عقلية او عادية - اياً ما كان - مما لا اصل له ، وان اشتهر بين الاصوليين فى العصور الاخيرة . بل الحق انه تابع لدليل حجيتها بحسب اختلاف الغايات المقامات - والمقامات فى ذلك مختلفة جداً - حتى ان « البينة » التى لا اشكال عندهم فى كونها من الامارات الشرعية لا يمكن الحكم بترتب جميع لوازمها العقلية عليها وان صرح به غير واحد .

اترى انه لو علمنا من الخارج بان هذا المايح المعلوم لو كان نجساً لكان خمراً ثم قامت البينة على نجاسته ؛ فهل يحكم بكونه خمراً ويجرى عليه جميع ما للخمر من الاثار لانظن احداً يلتزم به فى عمله وان لهج به لسانه احياناً عند البحث ، وليس ذلك الا لان اعتبار هذه اللوازم مقصورة على ما يفهم من اطلاق ادلة حجيتها

فمفاد قاعدة « اليد » مثلاً لو قلنا بحجيتها من باب الامارات ليس الاثبات الملكية و احكامها و لوازمها و اما الاحكام التى تثبت لموردها لامن جهة الملكية فلا يمكن الحكم بثبوتها ، فلو علمنا اجمالاً ان المايح الفلانى اما خمرا او ماء مطلق ثم دلت اليد على انه « ملك » فلا يمكن الحكم بكونه ماءً مطلقاً بحيث

يجرى عليه احكامه من الطهارة الحديثية و الخبثية . و الحاصل ان مفاد قاعدة اليد ثبوت الملكية لصاحبها و يترتب على موردها ما للملك من الاثر ؛ و لا يبعد اثبات بعض لوازمها من « الشهادة » التي نطق به بعض الاخبار ، الدالة على جواز الشهادة على الملك بمجرد اليد ؛ ولكن لا يترتب عليه جميع ماله من اللوازم و الاثار العقلية و العادية و ان كانت غير مرتبطة بعنوان الملكية .

و كذلك قاعدة « الفراغ » ان قلنا بانها من الامارات ؛ فان غاية ما يستفاد منها صحة العمل المفروغ عنه و تترتب آثاره عليه من فراغ الذمة و ما يترتب عليه من الاحكام لا كل ما يلازمه عقلا و عادة ولو من جهات اخر ، مثل كون المصلى على وضوء فعلا لو كان منشأ الشك في صحة الصلوة الصادرة منه كونه على وضوء حالها ؛ فلذا حكموا بوجوب تحصيل الطهارة عليه للاعمال المستقبلية .

و من هذا القبيل اصالة الصحة في فعل الغير فان مفادها ، ولو على القول بامارتيتها ، كون الفعل صحيحاً و يترتب عليه جميع احكام الصحة و لو كانت بوسائط عقلية او عادية و اما ما يترتب على لوازمها و ملزوماتها من الاحكام التي لم تؤخذ في موضوعها الصحة و الفساد فلا يمكن اثباتها بهذه القاعدة .

ففي الفرع الاول من الفرعين اللذين سبق ذكرهما صحة الشراء و ان كان واقعاً مستلزماً لانتقال شيء من تركة المشتري الى البايع الا ان ذلك ليس من احكام صحة الشراء بما هي هي فان اثرها هو انتقال الثمن الى البايع ايأما كان ، و اما ان هذا الثمن الشخصي كان عيناً من الاعيان المملوكة و انها كانت في امواله التي تركها للورثة فهو شيء آخر علمناه من الخارج ، لانه من آثار الصحة و لو بالواسطة .

هذا بالنسبة الى جريان اصالة الصحة في هذا الفرع و اما ما قد يقال من اننا نعلم هنا جرمالاً بان المشتري اما لم يملك المثلث و اما انتقل شيء من تركته الى البايع ، فالحكم بملكيته للمثلث و انتقال جميع تركته الى الوراث امر مقطوع البطلان ، فهو حق ولكن لا دخل له بقاعدة الصحة و احكامها و ان كان دخيلاً في

استنباط حکم هذه المسألة .

ومن هنا يظهر الحال في « الفرع الثاني » المحكى عن « القواعد » وهو ما اذا اختلف المالك والمستاجر في المدة او العوض : فادعى المستاجر مدة معلومة او عوضاً معيناً وانكره المالك ، فان اصاله الصحة تقتضى تقديم قول المستاجر وعدم قبول قول المالك المدعى للفساد الا ببينة ويترتب على صحة الاجارة مالها من الاحكام ولو بوسائط عقلية او عادية ، واما ان مدة الاجارة وعوضها ماذا؟ فهذا امر لا يمكن اثباته بمجرد الحكم بالصحة ؛ حتى اذا علمنا من الخارج بانها لو كانت صحيحة لكانت على هذا العوض المعلوم او بهذه المدة المعلومة ، فان صحة الاجارة من حيث هي لا تتوقف على مدة خاصة او عوض كذلك بل هي اعم منه . ولقد اجاد العلامة قدس سره فيما افاده اخيراً « من تقديم قول المستاجر فيما لم يتضمن دعوى » . واما حكم هذه المسألة من حيث صحة الاجارة في الشهر الاول - اذا اختلفا وقال الموجر آجر تلك كل شهر بدرهم وقال المستاجر بل سنة بدينار - او عدم صحتها فله مقام آخر لادخل له بما نحن بصدده من فروع اصاله الصحة و موعدا فيه كتاب الاجارة .



التبیه السابع

في تقدم قاعدة الصحة على اصاله الفساد والاصول الموضوعية

لاشكال في تقدم القاعدة على « اصاله الفساد » في المعاملات ؛ و « اصاله الاشتغال » في العبادات ، اما على المختار من حجيتها على نحو سائر الامارات المعتبرة فواضح ، واما على القول بكونها اصلاً عملياً فللزوم لغويتها رأساً على تقدير عدم تقدمها عليهما ، فانه ما من مورد يجرى فيه قاعدة الصحة الا وهناك اصاله الفساد (ان كان معاملة) او اصاله بقاء شغل الذمة (ان كان عبادة) كما هو ظاهر لا يخفى .

مضافاً الى ما قديقال من : ان اصالة الصحة بالنسبة اليهما من قبيل الاصول النسبية فان الشك في بقاء شغل الذمة في العبادات ، او حصول آثار المعاملات من النقل والانتقال وغيرها ، مسبب عن صحة العمل العبادى او العقد الصادر من عاقده، هذا حالها بالنسبة الى « اصالة الفساد » .

واما بالنسبة الى « الاصول الموضوعية » الجارية في موارد قاعدة الصحة فلا اشكال في تقدم القاعدة عليها ايضاً ، اما بناء على كونها من الامارات المعتبرة فظاهر ؛ واما بناء على عدها من الاصول العملية فلما عرفت في اصالة الفساد من لزوم اللغوية ، فانه قلما يوجد مورد يجرى فيه اصالة الصحة الا ويوجد هناك اصول موضوعية على خلافها؛ مثلاً اذا شك في صحة العبادة من جهة الشك في الطهارة او الاستقبال او غيرهما فاصالة عدم هذه الامور تدل على فسادها كما انه اذا شك في صحة عقد من العقود ، من جهة الشك في معلومية العوضين او الانشاء الصحيح او القدرة على التسليم او غير ذلك؛ فاصالة عدم هذه الامور تقتضى فسادها؛ لان علم المتعاقدين وقدرتهما وصدور الانشاء الصحيح منهما كلها امور حادثة ، مسبوقه بالعدم؛ فاذن لا يبقى لاصالة الصحة الاموارد طفيفة .

لا يقال : ان شرائط المتعاقدين او العوضين ليست دائماً من الامور الوجودية المسبوقه بالعدم ؛ فان منشأ الشك قديكون من ناحية زوال قدرة المتعاقدين او علمهما بعد القطع بوجوده، ومثل هذا كثير جداً؛ فاذن لا يبقى مجال للمقول بلزوم اللغوية على فرض تقديم الاصول الموضوعية عليها .

لانا نقول : ان ما لا يكون مسبوقاً بالعدم فالغالب معلومية سبق وجودها ، كما اذا شك في بقاء المتعاقدين او العوضين على ما كانا عليه من شرائط الصحة ومن الواضح ان اعتبار اصالة الصحة في هذه المقامات ايضاً لغو للاستغناء عنها بالاصول الوجودية الجارية في مجراها فتدبر . واما الموارد التي لا يعلم حالها من الوجود والعدم فقليلة جداً ، لا يمكن تنزيل القاعدة عليها .



التنبيه الثامن

في مستثنيات هذه القاعدة

يستثنى من عموم قاعدة الصحة صورتان:

الاولى : ما اذا كان العمل بحسب طبيعته مبنياً على الفساد ، بحيث يكون الصحة فيه امراً استثنائياً على خلاف طبعه ؛ كبيع الوقف فانه بمقتضى طبعه فاسد ، لانه لا يباع ولا يورث وانما يجوز بيعه لامور خاصة عارضة احياناً تقتضى الجرى على خلاف مقتضى طبيعته ، كالحلف بين اربابه ، وادائه الى الخراب ، على ما فصلوه فى كتاب الوقف . وكذلك بيع العين المرهونة فان طبعه الاولى يقتضى الفساد وصحته انما يكون باذن من المرتهن ، وامثلته فى ابواب العبادات ايضا كثيرة كالصلوة فى النجس المعلوم ، فانها فاسدة الا فى موارد الضرورة لبرداو نحوه .

ففى هذه المقامات وامثالها لوشك فى صحة العقد او العبادة الصادرة من الغير لا يجوز الحكم بصحتها بمقتضى هذه القاعدة بل لا بد من اقامة دليل آخر عليها ؛ وذلك لما عرفت غير مرة من ان عمدة ادلتها هى السيرة المستمرة بين العقلاء ، وهى غير جارية فى هذه المقامات كما لا يخفى على من تتبع مواردھا .



وللمحقق اليزدى (قده) فى المجلد الاول من ملحقات العروة كلام لا يخلو ايراده عن الفائدة فى المقام ، واليك نص عبارته قال فى المسألة « ٦٣ » من كتاب الوقف : « اذا باع الموقوف عليه او الناظر ، العين الموقوفة ولم يعلم ان بيعه كان مع وجود المسوغ او لا ؛ فالظاهر عدم جريان « قاعدة الحمل على الصحة » فلو لم يثبت المسوغ يجوز للبطلان اللاحقة الانتزاع من يدى المشتري ؛ فهو كما

لرباع شخص مال غيره مع عدم كونه في يده ولم يعلم كونه وكيلا عن ذلك الغير ،
فانه لا يصح ترتيب اثر البيع عليه ، ودعوى الموقوف عليه او الناظر وجود المسوغ
لاتكفى في الحكم بصحة الشراء ولا يجوز مع عدم العلم به الشراء منهما .

ودعوى الكفاية من حيث كونها من « ذى اليد » الذى قوله مسموع بالنسبة الى
ما في يده ، ولذا اذ ارأينا شيئاً في يد الدلال المدعى للموكلتة عن صاحبه في بيعه جاز لنا الشراء
منه **مدفوعة** ، بان يد مدعى الوكالة يد مستقلة و امارة على السلطنة على التصرف
فيه ، بخلاف يد الموقوف عليه مع اعترافه بان ما في يده وقف ، فانها ليست يداً
مستقلة لانها في الحقيقة يد الوقف ، المفروض عدم جواز بيعه ؛ فيد الموقوف عليه
والناظر انما تنفع في كيفية التصرفات التى هى مقتضى الوقف لافى مثل البيع الذى
هو مناف ومبطل له ؛ فهى نظير يد الودعى التى لاتنفع الا فى الحفظ لافى البيع ،
فاذا ادعى الوكالة بعد هذا فى البيع احتاج الى الاثبات ؛ وان يد الامانة صارت يد
وكالة والا فالاصل بقائها على ما كانت عليه « انتهى .

اقول: اما ما افاده قدس الله سره من عدم جريان قاعدة الصحة هنا فهو صحيح

متين ووجهه ما ذكرناه .

واما عدم جواز الاعتماد على دعوى الموقوف عليه او الناظر وجود المسوغ ؛
من باب قبول دعوى صاحب اليد ، فقيه ان المتصدى لبيع الوقف - على ما صرح به
فى كتاب البيع - هو البطن الموجود من الموقوف عليهم بضميمة الحاكم ولاية عن
سائر البطون ؛ او خصوص الناظر عليه . قال شيخنا الاعظم فى « المكاسب » :
« ان المتولى للبيع هو البطن الموجود بضميمة الحاكم القيم من قبل سائر البطون ،
ويحتمل ان يكون هذا الى الناظر ان كان ، لانه المنسوب لمعظم الامور الراجعة
الى الوقف ، الا ان يقال بعدم انصراف وظيفته المجعولة من قبل الواقف الى التصرف
فى نفس العين » انتهى .

وكيف كان ، المتولى لبيع الوقف اما هو الموقوف عليه مع الحاكم او

الناظر ؛ فيدهما قبل عروض المسوغات يد التصرف في منافع الوقف بصرفها في مصارفها ، وفي عينه بالاصلاح والتدبير ، واما بعد عروض المسوغ فيدهما يد البيع وابدال العين الموقوفة او صرف قيمتها في مصارف خاصة ؛ على تفصيل ذكره وفي ابواب بيع الوقف .

والحاصل ان الموقوف عليه والناظر تختلف يدهما باختلاف الظروف ، ففي ظرف عدم وجود المسوغ يدهما ليست يداً مستقلة ، واما في ظرف وجود المسوغ يد مستقلة يجوز لها البيع ؛ وان شئت قلت: ان يدهما يدمستقلة في كل حال ولكن تصرفاتهما في العين الموقوفة ببيعها مشروطة بشرائط معينة ؛ ونظيره في ذلك يد الولي فانها يد مستقلة في اموال المولى عليه ولكن تصرفاته فيها منوطة بوجود المصلحة فيها او عدم المفسدة ، على خلاف فيها .

وح لا يبعد جواز الركون الى دعوى الموقوف عليه او الناظر وجود المسوغ في بيعها كما يجوز الاعتماد على دعوى الولي وجوده في بيع مال المولى عليه بلا اشكال . اللهم الا ان يقال ان وجود المسوغ في بيع الوقف امر نادراتفاقى ، بخلاف وجود المصلحة في بيع مال المولى عليه فانه شايع ذايغ ، وهذا هو الفارق بين المقامين ، فالمتولى لبيع الوقف المدعى لوجود المسوغ متهم في دعواه وان كان ذا اليد بالنسبة الى العين الموقوفة فلا يسمع دعواه بخلاف الولي . وهو قريب جداً . فهذا هو السر في عدم سماع دعوى الموقوف عليه او الناظر وجود المسوغ في بيع العين الموقوفة لاما ذكره « قده » .

اما ما افاده من عدم سماع قول الودعى اذا ادعى الوكالة في بيع الوديعة وانه محتاج الى اثبات انقلاب يد الامانة الى يد الوكالة ، فهو عجيب ، فانه لا ينبغي الشك في سماع دعواه ضرورة انه اذا رأينا مالا في يد زيد ثم رأيناها بعد ذلك في يد عمرو يدعى الوكالة عن زيد في بيعها فلاشك في قبول دعواه فيه ؛ فهل يد الودعى هنا اسوء حالا من عدم اليد على المال بالمرة . وبالجمله انقلاب اليد امر شايع يقبل قول مدعبه اذا لم يكن متهما . مثلاً اذا ادعى احد الوكالة عن غيره في بيع

ماله ثم ادعى بعد يوم انه اشتراه بنفسه عن مالكه او وهبه اياه فلا شك في قبول قوله ؛ وانقلاب يد الوكالة يد الملك ، وكذا اذا رأينا احداً يسكن داراً يدعى انه استأجره ، ثم رأيناه يدعى انه اشتراه من مالكه ولم يكن متهماً ، فلا ريب في قبول قوله و انقلاب يد الاستيجاريد الملك و امثلته كثيرة جداً .



الثانية : اذا كان التفاعل متهما في فعله، فانه يشكل حمل فعله على الصحيح، والمراد من الاتهام وجود قرائن ظنية خارجية توجب الظن بالفساد عادة لمن اطلع عليها لا كل ظن شخصي ؛ من اى واحد حصل .

وذلك كما اذا ادعى من كان وكيلا في شراء اموال كثيرة تحتاج الى الكيل او الوزن انه اشتراها مراعياً لجميع شروط الصحة فيها من الكيل والوزن اللازمين وغيرهما، في وقت لا يسعه عادة ، فانه وان كانت مراعاة تلك الشروط ممكنة في حد ذاتها على خلاف العادة الا ان العادة تقضى بخلافها، وهذه قرينة ظنية توجب سوء الظن بدعواه واتهامه فيما يقول لغالب الناس . وكذا اذا ادعى الاجير في الصلوة وغيرها انه اتى بصلوات كثيرة مراعياً لجميع اجزائها وشرائطها من الطهارة و الموالاة وغيرهما في وقت لا يسعه عادة، الى غير ذلك من الامثلة . والر كون الى القاعدة في تصحيح هذه الافعال عند الشك في صحتها مشكل جداً .

والوجه فيه ما عرفت نظيره في الصورة السابقة من قصور ادلة حجيتها - و عمدتها السيرة المستمرة بين العقلاء - عن شمول هذه الموارد كما هو ظاهر لمن تتبعها . ولا اقل من الشك وهو كاف في الحكم بعدمها في امثال المقام .

هذا ويمكن القول برجوع الصورة الاولى اليها ايضا ، فان بيع الوقف بدعوى وجود المسوغ وامثاله من مظان التهمة غالباً ويكون مدعيه متهماً فيما يدعيه فتدبر .



التنبية التاسع

هل القاعدة تجرى في افعال المكلف نفسه ؟

ظاهر كثير من عناوين كلمات القوم اختصاص قاعدة الصحة بافعال الغير ، بل ظاهر بعضها اختصاصها بافعال المسلمين فحسب. لكن قد عرفت في صدر البحث انه لا فرق في هذا بين المسلم وغيره اصلاً ، بعدما كان مدر كه بناء العقلاء عليه وسيرتهم المستمرة في امورهم ، لا يفرقون في ذلك بين اتباع المذاهب المختلفة و المليين وغيرهم وقد امضاها - على هذا الوجه الشارع المقدس ولم يردع عنها ، ولا يزال المسلمون يعملون مع المعاملات الصادرة عن اهل الذمة معاملة الصحيح ، مع ما فيها من احتمال الفساد ولو على مذهبهم ، وليس هذا العمومية القاعدة وعدم اختصاصها بالمسلمين .

نعم في الموارد التي لا يتمشى الفعل الصحيح من غير المسلم او يعلم علماً تفصيلياً باختلاف عقيدتهم مع ما عليه المسلمون من الاحكام ولا يكون بينهما جامع ، لا يمكن حمل فعلهم على الصحيح ، ولكنك عرفت في التنبية الاول جريان هذا المعنى في حق المسلمين ايضاً اذا اختلفوا في الراء الفقهية ولم يجمعهم جامع ، على ما فصلناه هناك فراجع ، فليس هذا ايضاً مقصوراً على غير المسلمين .

واما تخصيص القاعدة بافعال الغير فهو وان كان ظاهر عناوينهم وكلماتهم في مقامات مختلفة ؛ بل و ظاهر غير واحد من ادلتهم (كالايات و الاخبار التي استدلو بها هنا) بل وقع التصريح به في كلمات بعضهم كالمحقق النائيني « قدّه » حيث انه صرح في صدر كلامه في المسألة بانه : « لا ريب في اختصاصها بفعل الغير واما بالنسبة الى فعل نفس الشخص فالمتبع فيه هو « قاعدة الفراغ » فليس هناك اصل آخر يسمى باصالة الصحة غير تلك القاعدة » انتهى .

والحق انه لو قلنا بعموم « قاعدة الفراغ » وشمولها لجميع الافعال من العبادات

وغيرها من غير فرق بين الصلوة والصيام والبيع والشراء والنكاح والعتق و تطهير الثياب و دفن الموتى الى غيرها من الافعال التي يتصور فيها الصحة و الفساد ؛ فلا يبقى مجال للنزاع في شمول هذه القاعدة لافعال نفس المكلف للاستغناء عنها بقاعدة الفراغ ؛ واما اذا قلنا باختصاصها بالعبادات وما يرتبط بها، فالظاهر جواز الاستناد الى قاعدة الصحة في موارد الشك في صحة افعال النفس من ناحية الاخلال ببعض اجزائها وشرائطها او وجود بعض موانعها .

والدليل على جريانها في المقام هو الدليل على جريانها في غير المقام - من افعال الغير - وقد عرفت ان عمدة الدليل عليها هناك هي السيرة المستمرة بين العقلاء ، فاننا اذا تتبعنا حالهم نجدهم عاملين بها في افعال انفسهم ، فهل ترى احداً من العقلاء يتوقف عن الحكم بآثار ما صدرت منه من العقود و الايقاعات في الازمنة السالفة اذا شك في صحتها من بعض الجهات و لم يجد عليها دليلاً ؟ كلا . . . بل لا يزالون يعاملون مع ما صدر منهم في الازمنة البعيدة والقريبة معاملة الصحة و يرتبون آثارها عليها ولا يمسكون عن ذلك بمجرد الشك ولا يمنعهم عن ذلك شيء الا اذا وجدوا على الفساد دليلاً .

والسرفيه ان العلة التي دعتم الى هذه السيرة هناك موجودة بعينها هنا ، و كل ما كان ملاكاً لها في افعال الغير موجود في افعال النفس ، وذلك لما عرفت من ان العلة الباعثة الى هذا البناء لا يخلو عن امور ثلاث: الغلبة الخارجية المورثة للظن واقتضاء طبع العمل للصحة من جهة جرى الفاعل، بحسب دواعيه الخارجية نحو الفعل الصحيح ، و العسرو الحرج او اختلال النظام الحاصلان من ترك مراعاة هذه القاعدة . ومن الواضح انها جارية بالنسبة الى افعال النفس كجرئها في ناحية افعال الغير ؛ بل لعل جريانها هنا اسهل منه في افعال الغير فان الاشكال الحاصل من جهة اختلاف «الصحة عند الفاعل» مع «الصحة عند العامل» هناك ، غير موجود هنا ، لان الحامل هنا هو الفاعل بعينه .



التنبيه العاشر

اصالة الصحة في الاقوال والاعتقادات

هل القاعدة مختصة بالافعال الصادرة من الغير او تشمل اقواله واعتقاداته ايضا ؟
والحق انه ان كان المراد من الصحة في باب الاقوال مطابقة مداليلها للواقع
فحملها على الصحة بهذا المعنى عبارة اخرى عن حجيتها ، والمتكفل له بحث حجية
خبر الواحد ، ومن المعلوم عدم حجية خبر كل مخبر بل هو مشروط بشرائط مذكورة
في محلها ، على اختلاف المذاهب في ذلك .

وان كان المراد صحتها بما انها افعال صادرة عن المتكلمين بها وكان لها آثار
شرعية بهذا الاعتبار كما اذا شك في صحة القراءة والاذكار الصلوتية الصادرة من الامام
او الاجير ؛ فانها وان كانت من سنخ الاقوال ولها معان معلومة ؛ الا انها باعتبار الفاظها
الصادرة عن المكلف جزء للصلوة ، فهي من هذه الجهة فعل من افعاله يترتب على
صحتها آثار خاصة ؛ ولا شك في انها بهذا الاعتبار تشملها ادلة حجية القاعدة فتجرى فيها
ويترتب عليها آثارها . هذا ملخص الكلام في «الاقوال» .

واما «الاعتقادات» فتارة يكون البحث فيها عن الاعتقادات المتعلقة بالموضوعات
الخارجية ، واخرى فيما يتعلق بالاحكام الفرعية ، وثالثة فيما يتعلق باصول الدين .
اما الاول فكما اذا اعتقد انسان ان هذا الماء الخاص بلغ قدر كبر ، وشككنا
في صحة اعتقاده ذلك ، لاحتمال خطائه عند تقديره بالاشبار او الوزن ، فان كان
لاعتقاده ذلك آثار عملية خارجية كما اذا غسل ثوبا بذاك الماء المشكوك كبريته
عندنا ، فلا ينبغي الاشكال في لزوم حمل اعتقاده على الصحة وترتيب آثار الطهارة
على الثوب المغسول به ، بل هو في الحقيقة من مصاريق حمل فعل الغير على
الصحة وان كان منشأ الشك في صحته هو احتمال خطائه في اعتقاده ، ففي المثال

المذكور فعل الغير وهو الغسل محمول على الغسل الصحيح وان كان منشأ الشك فيه الشك في صحة اعتقاده كون الماء المغسول به كراً .

ومن المعلوم ان ادلة حمل افعال الغير على الصحيح مطلقة من جهة منشأ الشك ، ولا فرق بين كونه من جهة احتمال غفلة الفاعل وسهوه او تعمدته في الجرى على خلاف معتقده ؛ او اعتقاد فاسد بنى عليه في عمله وهذا امر ظاهر لاسترارة عليه .

واما الثاني وهو الاعتقاد المتعلق بالاحكام الفرعية ، فان كان المراد من حمله على الصحة الحكم بمطابقته للواقع ؛ فيجوز اتباعه والجرى على وفقه ، فهو راجع الى حجية رأى الغير وجواز تقليده في الاحكام الفرعية ، والمتبع فيه ادلة حجية قول المجتهد للعامى بما له من الشرائط والقيود ، وان كان المراد منه ترتيب آثاره العملية عليه اذا عمل بما اعتقده من الاحكام كما اذا كان اماماً وشك في صحة صلوته وكان منشأ الشك فيها احتمال خطائه في بعض احكامها ومخالفتها لما حصله اجتهاداً او تقليداً ، فلا شك ان اللازم هنا ايضا هو حمل اعتقاده على الصحيح وتترتب عليه هذه الآثار ، فيجوز الايتمام به كما يجوز استيجارته ، ويكتفى باعماله في اداء الواجبات الكفائية . بل هو في الواقع من باب حمل فعل الغير على الصحة وان كان منشأ الشك فيها خطائه في اعتقاده .

والوجه فيه ما عرفت من عدم الفرق في حجية هذه القاعدة بين كون منشأ الشك في صحة فعل الغير خطائه في تشخيص المصاديق الخارجية ؛ او خطائه في استنباط الاحكام من ادلتها الشرعية ، او غير ذلك مما لا يرجع الى خطائه في الاعتقاد .

واما الثالث اعنى الاعتقاد المتعلق باصول الدين فان كان هناك اثر عملى يترتب على الاعتقاد الصحيح كما اذا كان هناك ذبيحة نشك في تذكيتها من جهة الشك في صحة عقائدنا وبحمها ؛ فان كان مدعيها للاسلام اجمالاً فاللازم حمل اعتقاده على الصحة ،

وترتيب جميع آثار الاسلام عليه وان شك في صحة عقائده ، ولا يجب الفحص عن تفاصيل معتقده في ناحية المبدع والمعاد وغيرهما، والدليل عليه هو ما مر في القسم السابق بعينه من اطلاق ادلة حجبية هذه القاعدة وشمولها لجميع موارد الشك في صحة فعل الغير من اى واد حصل ومن اى منشأ نشأ : فاذا شك في صحة فعله من جهة الشك في صحة اعتقاده فاعله في الموارد التي يكون الاعتقاد الصحيح دخيلا في صحة العمل فاللازم حمله على الصحة بعد ان كان صاحبها متظاهراً بالايان ومدعياً للاسلام اجمالاً ولم يعلم خطائه .

بل لا يبعد جواز الحكم باسلام كل من شك في اسلامه وان لم يدع الاسلام اذا كان في دار الايمان، والوجه فيه استقرار سيرة المسلمين على اجراء احكام الاسلام، في المناكح والذبايح والطهارة وغيرها ، على كل من كان في بلاد الاسلام من دون فحص عن مذهبه ؛ حتى يقوم دليل على فساده .



هذا آخر ما اردنا تحريره من تنبيهات هذه القاعدة الشريفة ، النافعة في جل ابواب الفقه او كلها حينما اجملها كثير منهم ، وبه نختم البحث عنها حامداً لله ومسلماً ومصلياً على نبيه وآله الخيرة الكرام . اللهم ما بنا من نعمة فمنك ، فلا تسلبنا صالح ما انعمت به عليها وزدنا من فضلك و مواهبك .

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الاربعاء عشت خلون من رجب المرجب من

سلسلة القواعد الفقهية

٣- قاعدة لا حرج

الثالثة

قاعدة لا حرج

قد اشتهر بين الاصحاب - لاسيما المتأخرين منهم - الاستدلال بهذه القاعدة في كثير من الموارد ؛ لنقى كثير من التكاليف التي تستلزم العسر والحرج ، يترأى هذا منهم في غير واحد من ابواب العبادات ، مثل ابواب الوضوء و الغسل والتيمم و الصلوة والصيام وغيرها ، ولم ار من تعرض لها مستقلا وافردها بحثاً يختص بها ، غير «العلامة النراقى» في عوائده حيث افردها دعائده وبحث عنها بحثاً بين الاجمال والتفصيل. ولكن موقف القاعدة من الفقه وشدة ابتلاء الفقيه بها في كثير من ابوابه توجب البحث عنها وعن مداركها وفروعها في جميع جوانبها و نواحيها ؛ بما يعطى الفقيه بصيرة ومعرفة بحال الفروع الكثيرة المبنية عليها ، وقد بلغ عدم الاعتناء بشأن هذه القاعدة المهمة وما يليق بها من البحث حداً اوجب الترديد في اصلها فضلاً عن الفروع المتفرعة عليها ؛ وقد رأيت من ينكر وجود مدرك صحيح للقاعدة فيما بايدنيا من الادلة ، مع ما استعرف من وفور مداركها وكثرة ادلتها

ولهذا ولغيره من المزايا التي تشتمل عليها هذه القاعدة - ولا سيما سعة دائرتها وشمولها لجل ابواب الفقه كما استعرف - كان اللازم تقديم البحث عنها على غيرها من القواعد التي نبحت عنها فيما يلي انشاء الله ، فنقول - ومنه سبحانه نستمد التوفيق والهداية - ان البحث عنها يقع في مقامات ثلثة :

الاول - في مداركها التي ظفر نابها .

الثاني - في مفادها ومعناها ونسبتها مع غيرها من الادلة .

الثالث - فيما يتعلق بهامن التنبهيات .

وقبل الشروع فى هذه لابدلنا من ايضاح محل البحث وما نروم اثباته .

الجرج على انواع

ان العسرو الجرج فى الافعال يكون على اقسام ، فتارة يبلغ حداً لا يطبق المكلف تحمله .

واخرى ، يكون مادون ذلك ولكن تحمله يوجب اختلال النظام .
وثالثة ؛ لا يبلغ ذالوا لاذاك ؛ ولكن يستلزم الضرر فى الاموال او النفس او الاعراض
ورابعة ، لا يوجب شيئاً من ذلك بل يكون فيه مجرد المشقة والضيق .
اما الاول اعنى التكاليف الحرجية البالغة حد ما لا يطاق فلا اشكال فى خروجه
عن محل البحث وقد عقدوا له بحثاً آخر فى الكتب الكلامية وبعض الكتب الاصولية ،
واختلفوا فى جوازه واستحاله ، بعد اتفاهم على عدم وقوعه فى الشريعة الغراء ، ولكن
الظاهر ان القول بجوازه وامكانه من الفروع الفاسدة المنشعبة عن شجرة خبيثة ، و
هى انكار الحسن والقبح العقليين المعروف بين قداماء الاشاعرة ، وعلى كل حال فهو
خارج عن نطاق البحث هنا .

ومن هنا تعرف النظر فى كثير من كلمات العلامة النراقى (قده) فى عوائده حيث ذكر
كثيراً من الادلة النقلية والعقلية الدالة على بطلان التكليف بما لا يطاق فى عداد ادلة القاعدة ،
وان اعترف بانها تختص بقسم خاص من الحرجيات وانها اخص من المدعى ولا تقوم
باثبات جميعها . ولكن الانصاف انها خارجة رأساً عن حيطه القاعدة المعروفة المتداولة
بين القوم . بل لا يعبرون بالجرج الا عن التكاليف الممكنة المشتملة على الضيق والشدة
واما التكاليف غير المقدورة فيعبرون عنها بما لا يطاق ولا كلام لاحد من اصحابنا
فى بطلانها .

واما الثانى فهو ايضا كسابقه خارج عن محل الكلام فى هذه القاعدة المشهورة ،
لانصراف كلماتهم وعبائهم عنه ، لان قبح التكاليف الموجبة لاختلال النظام مما

لا يحتاج الى مؤنة الاستدلال ، بل هو امر واضح ظاهر؛ بداهة ان الشارع المقدس لم يرد بتشريع احكام الدين ونظاماته ابطال نظام المجتمع وتعطيل معيشتهم ؛ بل المقصد الاقصى من اثبات كثير من تكاليفه ليس الاحتفاظ بهذا النظام على الوجه الاحسن ، و تحكيم قواعده على نهج صحيح يشتمل على منافع دينية و دنيوية للناس ، كاحكام الديات والقصاص التي فيها حياة لاولى الالباب وكثير من احكام المعاملات وغيرها ، فكيف يكلف الناس بامور توجب اختلالا في هذا النظام .

واما الثالث فهو داخل في « قاعدة لا ضرر » خارجة عما يختص بهذه القاعدة ؛ و

ان امكن الاستدلال بكليهما في كثير من موارد الضرر لبعض ما يترتب على كل منهما من الخصوصية . فتحصل من جميع ذلك ان مركز البحث في « قاعدة لا حرج » هو القسم الرابع من الاقسام المتقدمة ، وهو الافعال الحرجية غير البالغة حد الايطاق وغير الموجبة لاختلال النظام ولا ما يتضمن ضررا في الاموال والانفس ، ومنه يظهر حال الادلة التي يستند اليها في اثبات القاعدة وما يكون مرتبها بمحل البحث وما هو خارج عن محل الكلام .

وهانحن نشرع الان بذكر ما ظفرنا بها من الادلة :

مدارك قاعدة لاجرج

واستدل لها بالادلة الاربعة؛ ولكن الانصاف انه لامجال فيها للادلة العقلية ولا الاجماع ، بعدما عرفت من اختصاص محل البحث بالتكاليف الحرجية التي لا تبلغ حدما لا يطاق ؛ ولا حداختلال النظام ، ولا توجب ضرراً على الاموال والانفس اما العقل فلانه لاما نزع عقلا من تشريع الاحكام الحرجية والالزام بالامور العسرة الشديدة ، والشاهد له وجود تكاليف حرجية في الشرعيات و العرفيات ثابتة بادلتها كما سيأتي الاشارة اليه في التنبهات الالتمائية انشاء الله ، والزام الموالي العرفية عميدهم بل التزام كثير من الناس من قبل انفسهم بامور عسرة حرجية لما يقربون فيها من المنافع الدنيوية امر شائع ذايغ ؛ وسياتي ان مثل هذه التكاليف كانت كثيرة في الامم الماضية وان صارت قليلة في هذه الامة المرحومة .

واما الاجماع فلان دعواه على القاعدة بجميع نواحيها مشكل جداً بعد عدم تعرض الاكثر لها بعنوان كلى عام ؛ وانما تعرض لها من تعرض في موارد خاصة ؛ وامادعواه في خصوص بعض الموارد كالوضوء و الغسل الحرجيين وان كان بمكان من الامكان الا انه لا يتفجع في اثبات القاعدة ، بل لا يتم على مبادئ القوم حتى في موارد الخاصة لاختصاص حجية الاجماع عندهم بمسائل لادلالة عليها من الكتاب والسنة مما يصح استناد المجمعين اليها في اثبات المسألة ، والمقام من هذا القبيل لما استعرف من الادلة النقلية الكثيرة الدالة عليها ، التي يعلم او يظن استناد المجمعين اليها في اثبات القاعدة .

فاذن العمدة من بين الادلة هنا هي الكتاب والسنة .



ما يدل عليها من الكتاب العزيز

واستدل لها بآيات منه :

منها- قوله تعالى: **وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم**

في الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم (١)

وهي من اقوى الأدلة الدالة عليها واليهما استند في اخبار كثيرة لنفى تكاليف حرجية في الشريعة المقدسة ، تارة بعنوان الحكمة لتشريع بعض الاحكام ؛ واخرى بعنوان العلة لها بما سيأتي نقله ، ومعها لا يبقى ريب في دلالتها على المطلوب ؛ بل لا ينبغي الريب فيها مع عزل النظر عن هذه الاخبار الكثيرة ايضا لتمامية دلالتها في حد ذاتها .

والمراد من «المجاهدة» فيها هي المجاهدة في امتثال الواجبات وترك المحرمات - كما اختاره اكثر المفسرين - وحق الجهاد اذ هو الاخلاص في هذه المجاهدة العظيمة كما يحكى عن اكثر المفسرين ؛ او الاطاعة الخالية عن المعصية كما يحكى عن بعضهم ولعل الجميع يرجع الى معنى واحد وهو المجاهدة البالغة حد الكمال الخالية عن شوائب النقصان .

ومعنى الاية - والله اعلم - انه لا عذر لاحد في ترك المجاهدة في امتثال او امر الله تعالى واجتنب نواهيه بعدما كانت الشريعة سمحة سهلة وليس في احكام الدين امر حرجي يشكل امثاله ، فكانه يقول : كيف لا تجاهدون في الله حق جهاده وقد اجتباكم من بين الامم ولم يجعل عليكم في الشريعة واحكامها امرأ حرجياً ؟ .

ومنها- قوله تعالى : **وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون (٢)**

(١) سورة الحج - الاية ٧٧

(٢) سورة المائدة - الاية ٦

وفى دلالتها على المقصود تأمل ، فان المستفاد من صدرها وذيلها ان الامر بالغسل والوضوء عند وجدان الماء ، والتيمم عند فقدانه ؛ انما هو لمصلحة تطهير النفوس ، اوهى و الابدان ، من الاقدار الباطنة و الظاهرة ، فلا يريد الله تعالى بتشريع هذه التكاليف القاء الناس فى مشقة وضيق بلا فائدة فيها ؛ بل انما يريد تطهيرهم بها ، فالمراد من «الجرح» هنا ليس مطلق المشقة بل المشاق الخالية عن الفائدة والمصالح العالية التى يرغب فيها التحصيلها .

والشاهد على ذلك كلمة « لكن » الاستدراكية فى قوله : « ولكن ليطهر كم » بعد قوله : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » وان هو الا نظير قول القائل : « اشترلى طعاماً من ذاك المكان البعيد ما اريد لاجعلك بذلك فى كلفة ومشقة وانما اريد تحصيل الطعام الطيب » فالمراد من الحرج هنا المشاق التى لا طائل تحتها ، و لا فائدة مهمة فيها تجبر كلفتها ، فلا يمكن التمسك بها لاثبات هذه القاعدة الكلية كما هو ظاهر .

وان شئت قلت : المقصود اثبات قاعدة كلية دافعة للتكاليف الحرجية يهك التمسك بها فى قبال العمومات المثبتة للتكاليف حتى فى موارد العسر والجرح ، نظير الاطلاق وجوب الوضوء والغسل الشاملة لموارد الحرج .

ومن الواضح ان الاطلاق الادلة الاولية كما تدل على ثبوت الحكم حتى فى موارد العسر والجرح كذلك تدل على وجود مصالح فى موارد اوفى نفس تلك الاحكام بالمالزمة القطعية و لا يمكن نفي هذه التكاليف فى موارد الحرج بالاية الشريفة بناء على ما عرفت من ظهورها فى نفي المشقة الخالية عن فائدة جابرة لها .

ومنها - قوله تعالى : « ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر . . . » (١)

وغاية ما يمكن ان يقال فى تقريب دلالتها على المدعى هو ان الظاهر من قوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » بعد نفي وجوب الصيام عن طائفتين ، المسافرين والمرضى ، انه بمنزلة التعليل لهذا الحكم ، فيكون كساير الكبريات

الكلية التي يستدل بها لإثبات احكام خاصة ولكن مفادها عام شامل لمورد الاستدلال وغيره ؛ فتدل هذه الفقرة على نفي جميع الاحكام العسرة والحرجية فتأمل .

ومنها - قوله تعالى : « ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا ... » (١)

وجه الاستدلال بها ان نبينا الاعظم (ص) سئل ربه ليلة المعراج اموراً حكاهما الله تعالى في هذه الاية الشريفة ومنها رفع « الاصر » عن امته . وكرامته ﷺ على ربه ومقامه عنده تعالى يقتضى اجابة هذه الدعوة واعطائه ذلك ، ويشهد لهذه الاجابة نقلها في القرآن العظيم والاهتمام بامرها ، فلولا اجابته لهلم يناسب نقلها في كتابه في مقام الامتنان على هذه الامة المرحومة وهو ظاهر .

وحيث ان « الاصر » في اللغة كما سيأتي عند تحقيق معنى العسر والحرج والاصر بمعنى الثقل ، او الحبس ، او الشدائد ، كانت الاية دليلاً اعلى نفي التكليف الحرجية عن هذه الامة .

هذا كله مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها ، واما بالنظر اليها فالامر اوضح جداً ، فقد وقع التصريح في غير واحد منها بانه تعالى اجاب رسوله واعطاه ذلك ورفع عن امته ﷺ الاصر ؛ وقد ذكر في بعض هذه الاخبار موارد كثيرة من هذه الاصر التي كانت في الامم الماضية ورفعها الله عن هذه الامة رحمة لها واكراماً لنبيه الاعظم ، وسيأتي نقل نماذج من هذه الاخبار عند ذكر الروايات الدالة على القاعدة .



فقد ظهر من جميع ما ذكرنا في بيان الايات التي يمكن التمسك بها في اثبات هذه القاعدة ان اظهرها دلالة على المطلوب هي الاية الاولى ، المستدل بها في كثير من الاخبار الواردة في المسألة ، التي يظهر من مجموعها ان للاية خصوصية في هذا الباب ، وان كان غيرها ايضاً لا تخلو عن دلالة او تايد للمدعى ، ففي مجموعها غنى وكفاية و ان لم تبلغ في الظهور وقوة الدلالة مرتبة الروايات التالية .

ما يدل عليها من السنة

واما ما يمكن الاستدلال به على هذه القاعدة من السنة فهي اخبار كثيرة بين صريح في المدعى ، وظاهر فيه ، و قابل للنقض والابرام واليك ما ظفر نابها وما يمكن ان يقال في وجه دلالتها :

١ - مارواه الشيخ باسناده عن ابي بصير قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام : انا نسافر فر بما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث ؟ فقال : ان عرض في قلبك شي فقل هكذا ، يعنى : افرج الماء بيدك ثم توضأ ، فان الدين ليس بمضيق ؛ فان الله يقول : « **ما جعل عليكم** في الدين من حرج ، (١) .

وظاهرها ان الحكمة في عدم انفعال الماء الكر (بناء على ان مثل هذا الغدير الذى وقع السؤال عنه في الرواية كر غالباً كما هو الظاهر) هي التوسعة على الامة و رفع الضيق والتخرج عنها ، ومنه يستفاد ان كلما يكون حرجياً وضيقاً على الناس فهو مرفوع عنهم ويؤكّد هذا التعميم استدلاله عليه السلام بقوله تعالى : **ما جعل عليكم** في الدين من حرج .

والاستناد الى هذه القاعدة في اثبات حكم عدم انفعال الكروان كان من قبيل حكمة الحكم لا العلة ، كما هو كذلك في غير واحد من الروايات الاتية ايضاً ، الا ان مجرد ذلك غير ضائر ، لانه لا مانع من كون قضية واحدة بعينها حكمة لحكم وعلة لحكم آخر ؛ وقد حققنا ذلك في مبحث قاعدة لاضرر واثبتنا ضعف ما قد يلوح من بعض كلمات المحقق النائيني (قدس الله سره) من عدم امكان كون قضية واحدة حكمة لحكم في مقام وعلة لحكم آخر في مقام آخر فراجع .

٢ - مارواه في الكافي عن الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الاناء ؟ فقال : لا باس ، ما جعل عليكم في الدين

من حرج (١) .

و سوال الراوى فيها يحتمل وجهين : احدهما - ان يكون من جهة الاغتسال بغسالة الحدث الاكبر ، فانه اذا اغتسل من الاناء وانتضح من غسالته فيه امتزج ماء الاناء به ، وقد لا يكون ذلك بمقدار يستهلك فيه ، فيكون باقى الغسل بغسالة الحدث الاكبر ؛ فتكون الرواية دليلاً على جواز الاغتسال به فى مقام الضرورة ، او مطلقاً ، بناء على الغاء خصوصية المورد . **ثانيهما** - ان يكون من جهة انفعال الماء القليل ، لان الجنب لا يخلو عن نجاسة بدنية غالباً ؛ فتكون الرواية من الروايات الدالة على عدم انفعال الماء القليل ؛ وتنسلك فى سلكها ؛ كما استدل به بعض القائلين بعدم الانفعال ، على مذهبه .

هذا ولكن اجمالها من هذه الناحية لا يضر بدلائلها على ما نحن بصدده ، لان استناده **إلى** فى اثبات هذا الحكم بقاعدة رفع الحرج يدل على اعتبارها على نحو عام فى جميع المقامات كما هو ظاهر . و فى كون استناده اليها فى هذا المقام من قبيل الاستناد الى الحكمة او العلة احتمالان يظهر وجههما لمن تدبر .

وما يستفاد من الرواية ان الحرج المرفوع عن الامة امر وسيع يشمل مثل الاجتناب عن هذا الاناء ، فان الاجتناب عن مثله فى تلك الاوساط ، مما كان المياه فيها قليلة ، وان كان عسراً الا انه لم يكن فى الاجتناب عنه مشقة عظيمة ، وليكن هذا على ذكر منك .

٣ - مارواه شيخ الطائفة (قده) باسناده عن ابى بصير عن ابى عبد الله **عليه السلام** قال سألته عن الجنب يحمل (يجعل) الر كوة او التور (٢) فيدخل اصبعه فيه ؟ قال : ان كان يده قد ندره فاهرقه (فليهرقه) وان كان لم يصبها قد ندر فليغتسل منه ؛ هذا مما قال الله تعالى «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» (٣) .

(١) الحديث ٥ من الباب ٩ من ابواب الماء المضاف .

(٢) «الر كوة» : ما يجعل تحت المعصرة فيجتمع فيه عصير المنب، و«التور» : انا صغير

(٣) الحديث ١١ من الباب ٩ من ابواب الماء المطلق .

ذكره العلامة المجلسي (قده) في باب ما يمكن ان يستنبط منه متفرقات اصول مسائل الفقه (١) .

اقول - لعل وجه استناده عليه السلام الى قاعدة نفى الجرح لجواز الاغتسال عن الماء القليل الذي ادخل اصبغه فيه ولو لم يصبها قدر ، هو نفى النجاسة المتوهمة في بدن الجنب اجمع بما انه جنب ؛ ولو لم تصبها نجاسة عينية فانه لا شك في لزوم العسر والجرح منه لو كان الامر كذلك .

ويمكن ان يكون ناظراً الى نفى الحكم الاستحبابي بالاجتناب عن القذارات العرفية لا الشرعية ، الموجودة في اليد غالباً ، او النجاسات الشرعية المشكوكه التي لا يجب الاجتناب عنها ، ولذا ورد في كثير من الروايات الواردة في كيفية اغتسال الجنب الامر بغسل الكفين او لاقبل الشروع في الغسل (٢) .

فلاستناد الى آية نفى الجرح انما هو لنفي هذا الحكم الاستحبابي بالنسبة الى مثل هذا الشخص فتدبر .

هذا ولكن ابهام الرواية من هذه الناحية ايضاً لا يقدح في الاستدلال بها على المقصود بعد استناده عليه السلام بالآية الشريفة لجواز الاغتسال من مثل هذا الاناء ، ثم لا يخفى ان الرواية كسابقتها في احتمال كون الاستناد فيها الى القاعدة من قبيل الاستناد الى علة الحكم او حكمته .

٤ - مارواه محمد بن يعقوب باسناده عن محمد بن ميسر قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه ، وليس معه اناء يعرف به ويداها قدرتان ؟

قال : يضع يده ثم يتوضا ثم يغتسل ، هذا ما قال الله عز وجل : «ما جعل عليكم في الدين من حرج» (٣)

(١) بحار الانوار المجلد الاول ص ١٥٢

(٢) راجع الباب ٢٦ من ابواب الجنابة .

(٣) الحديث ٥ من الباب ٨ من ابواب الماء المطلق .

والقدارة هنا ان كانت بمعنى النجاسة كانت الرواية من ادلة عدم انفعال الماء القليل - كما استدل بها القائلون بهذا القول - وان كانت قدارة عرفية كما هو المحتمل على القول بانفعال الماء القليل ؛ كانت الرواية ناظرة الى نفى حكم استحبابي وهو غسل اليدين خارج الاناء قبل الاغتراف منه في مورد الرواية و اشباهه وهذا الحكم الاستحبابي اما يكون رعاية للمتزه عن القذارات العرفية او اجتناباً عن القذارات الشرعية المحتملة التي لا يجب الاجتناب عنها في فرض الشك، كما عرفت آنفاً ؛ وعلى كل تقدير تكون الرواية من ادلة القاعدة فان ابهامها من حيث موردها لا يضر بالقاعدة المستدل بها فيها .

٥ - مارواه شيخ الطائفة المحقة باسناده الى عبدالاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبدالله عليه السلام : عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة ، فكيف اصنع بالوضوء ؟ قال : يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ، قال الله تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج ، امسح عليه (١)

وهو من اظهر الروايات دلالة على المطلوب لصراحتها في ارجاع حكم المسألة الى كتاب الله عز وجل وامره عليه السلام باستفادة اشباهها من قوله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » فلو كان في الاحاديث السابقة شائبة الاشكال من جهة احتمال كون نفى الحرج فيها من قبيل الحكمة للحكم بالعلية - وقد عرفت ان الاشكال فيها من هذه الناحية ايضاً لوجهه - يرتفع بصراحة هذا الحديث في كون نفى الحرج علة للحكم بحيث يدور مدارها ويجوز التعدي من موردها الى غيره .

نعم يبقى فيها اشكالات من جهات اخر لا بد من التعرض لها وبيان ما يمكن ان يقال في حلها :

الاول - في كيفية استفادة وجوب المسح على المرارة من قوله تعالى : « ما جعل عليكم من حرج » فان نفى الحرج انما ينفي وجوب الوضوء عليه على نحو وضوء المختار ، واما وجوب المسح على الجبيرة فلا .

ويمكن الجواب عنه بوجهين : أحدهما ما افاده شيخنا العلامة الانصارى قدس سره الشريف وحاصله ان المسح الواجب فى الوضوء يشتمل على امرين : امر اراليد على المحل ؛ و مباشرتها للبشرة ؛ والمتعسر فى مفروض سؤال الراوى هو الثانى اعنى مباشرة اليد للبشرة لا امر اراليد على المحل فسقوط الثانى بالحرج لا يوجب سقوط الوظيفة الاولى . (١)

ويرد عليه ان ارجاع حكم المسح الى هذين الحكمين وتحليله اليهما مما لا يساعد عليه فهم العرف فى امثال المقام ، فان الظاهر بنظر العرف ان امر اراليد على المحل انما هو مقدمة لحصول المسح على البشرة لانه امر مطلوب فى نفسه ، فوجوبه من هذه الجهة من قبيل وجوب المقدمة ومن المعلوم سقوطه عند سقوط وجوب ذبها ، و يشهد له ماورد فى باب حرمة المسح على الخفين و ذم القائلين به من قوله **إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَرَدَ اللَّهُ كُلَّ شَيْءٍ إِلَى شَيْئِهِ** ورد الجدل الى الغنم فترى اصحاب المسح اين يذهب وضوئهم؟! (٢) فان ظاهره ان المسح على الخفين كالدعم لانه مشتمل لجزء من وظيفة المسح وفاقدا لجزئها فتأمل .

ثانيهما - ان يكون مراده **إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** من التمسك بالاية الشريفة نفى وجوب المسح الواجب على المختار ، واما بدلية المسح على المرارة فهو امر آخر مستفاد من قاعدة الميسور المر كوزة فى الاذهان ؛ لاسيما فى ابواب الوضوء والصلوة كما لا يخفى على من راجع احكام الشرع فيها ؛ هذا ولو بقى فى الرواية ابهام من هذه الناحية لم يقدر فى الاستدلال بها على المطلوب فتدبر .

الثانى - فى امره **إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** بالمسح على الجبيرة مع ان الظاهر عدم وقوع جميع اظفاره و كفاية المسح على غيره من الاظفار الباقية - بناء على كفاية المسح ولو على اصبع واحد او اقل منه - ويمكن الذب عنه بان الامر بالمسح عليها للعمل باستحباب

(١) ذكره فى «الفرائد» فى باب حجة ظواهر الكتاب

(٢) الحديث ٤ من الباب ٣٨ من ابواب الوضوء .

المسح بجمع الكف على ظهر القدم اجمع ، اوان الظفر الساقط لعله كان من اظفار يده لو قوعه على الارض بعد عشره وهو وان كان بعيداً عن مساق السؤال الا انه ليس فيهما ما ينافيه صريحاً كما لا يخفى على من راجعها وتأمل فيها حقه ، ومن المعلوم ان الواجب في غسل اليد غسلها بتمامها .

الثالث - في سنده لضعفه بعبد الاعلى مولى آل سام . فانه وان كان يظهر من بعض القرائن المذكورة في الكتب الرجالية كونه امامياً ممدوحاً الا انه لم يثبت وثاقته ومجرد ذلك لا يكفي في الاعتماد على روايته .

ويمكن دفعه بكفاية كون مثل «ابن محبوب» في سلسلة السند فانه رواه عن على ابن الحسن بن رباط ، الذي قيل في حقه انه ثقة لا غمز فيه ، عن عبد الاعلى عن الصادق عليه السلام وابن محبوب من اصحاب الاجماع ويجب تصحيح ما يصح عنه .

ولكن لنا في هذا - اعني تصحيح ما يصح عن اصحاب الاجماع والاكتفاء بصحة السند اليهم وعدم ملاحظته من بعدهم - كلام و اشكال وان كان من المشهورات ، قرب مشهور لا اصل له وليس المقام مقام بسط الكلام فيه ، ولعلمنا نشير اليه في بعض المباحث الالية لمناسبات تأتي انشاء الله .

٦ - مارواه الصدوق باسناده عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث في تفسير آية الوضوء قال : فلما ان وضع الوضوء عن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحاً لانه قال : « بوجوهكم » ثم وصل بها « وايدىكم منه » اى من ذلك التيمم ، لانه علم ان ذلك اجمع لم يجز على الوجه ؛ لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها ؛ ثم قال « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » والخرج الضيق (١)

والانصاف انه لا يستفاد من الرواية امر زائد على ما يستفاد من نفس الآية الشريفة وقد عرفت عند ذكر آيات الكتاب المستدل بها على القاعدة ان لنا في دلالة هذه الآية عليها تأملاً واشكالا ، لان الظاهر من مقابلة نفى ارادة الحرج باثبات ارادة التطهير بقوله تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن ليبسط لكم » ان المراد بالحرج

هنا هو العمل الشاق الخالي عن فائدة مرغوبة ، والاف مجرد ارادة التطهير من الوضوء والغسل والتيمم الذي يدل عنهما لا يرفع مشقة الفعل لو كان شاقاً وحر جياً في نفسها ، فلما عني لنفى ارادة الحرج واثبات ارادة التطهير ، لان حالها من حيث العسر والضيق والمشقة لا تتفاوت بارادة غاية الطهارة منها وعدمها .

٧ - مارواه عبدالله بن جعفر الحميري في قرب الاسناد عن مسعدة بن صدقة قال حدثني جعفر ، عن ابيه ، عن النبي ﷺ قال : مما اعطى الله امتي وفضلهم على سائر الامم ؛ اعطاهم ثلث خصال لم يعطها الا نبي (نبيا) وذلك ان الله تبارك وتعالى كان اذا بعث نبيا قال له : اجتهد في دينك ولا حرج عليك وان الله تبارك وتعالى اعطى ذلك امتي حيث يقول « ما جعل عليكم في الدين من حرج » يقول : من ضيق . الحديث (١)

وظاهر هذا الحديث ان رفع الحرج الذي من الله به على هذه الامة المرحوه كان في الامم الماضية خاصة بالانبياء وان الله اعطى هذه الامة ما لم يعطها الا الانبياء الماضين (صلوات الله عليهم) فلا ينافي ما دل على اختصاص رفع الحرج بهذه الامة فتأمل

٨ - مارواه العلامة المجلسي « قدس سره » من كتاب «عاصم بن حميد» عن محمد بن مسلم قال : سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل : « يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون ، وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج » فقال : في الصلوة والزكوة والصيام والخير ان تفعلوه (٢)

ذكره العلامة المجلسي في باب «ما يمكن ان يستنبط من الايات والاحبار من متفرقات اصول مسائل الفقه » وقال في ذيله : الظاهر ان الغرض تعميم نفي الحرج (انتهى) . والظاهر ان مراده ان نفي الحرج لا يختص بعبادة من العبادات بل يشمل جميعها وجه الطاعات والخيرات التي يفعلها الانسان فلم يجعل الشارع فيها امرأ حرجياً فلو كان اطلاقها يشمل موارد الحرج لابد من تخصيصها بغيره .

(١) ورواه في تفسير البرهان في ذيل الاية الشريفة عن كتاب عبدالله بن جعفر ايضا

(٢) بحار الانوار - المجلد الاول صفحة ١٥٥

٩ - مارواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى قال : سألته عن الرجل يأتى السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذ كية هي ام غير ذ كية ؟ ايصلى فيها ؟ فقال : نعم ، ليس عليكم المسألة ان باجعفر عليه السلام كان يقول : ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك (١)

دل على ان الحكمة فى حلية ما يشتري من سوق المسلمين هي التوسعة على الامة ورفع الضيق عنها ، وقوله : «ان الدين اوسع من ذلك» دليل على عدم اختصاص هذا الحكم بهذا المورد وان الدين وسيع فى جميع نواحيه وليس فيه حكم حرجى و التضييق فيها انما ينشأ من الجهالة ، كما نشأ للخوارج المتقشفين الضالين وهذه الرواية وان خلت عن عموم «نقى الحرج» بهذا العنوان الا انها مشتملة على معناه وهو نفى الضيق واثبات التوسعة فى احكام الدين ، كما سيأتى شرحه فى باب معنى الحرج لغوة عرفاً .

♦ ١٠ - مارواه الصدوق مرسل قال : سئل على عليه السلام ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركوة ابيض مخمر؟ فقال: لا ، بل من فضل وضوء جماعة المسلمين ، فان احب دينكم الى الله الحنيفة السمحة السهلة (٢)

قال فى المجمع : «الركوة المخمر اى المغطى» ويستفاد من جوابه عليه السلام تفضيله الوضوء من فضل وضوء جماعة المسلمين على الوضوء من الاناء المغطى ، و استناده فى هذا الحكم الى سهولة الشريعة دليل على ان الاحكام الحرجية المعسورة ليست منها ، ولا اقل من كونه مؤيداً لسائر اخبار الباب .

١١ - مارواه الطبرسى فى الاحتجاج مرسل عن موسى بن جعفر عن ابيه عن آبائه عن على عليه السلام فى حديث طويل يذكر فيه مناقب رسول الله صلى الله عليه وآله وما سئل به ليلة المعراج؛ و فيه انه صلى الله عليه وآله قال : اللهم اذا اعطيتنى ذلك (يعنى به رفع المؤاخذة على الخطا والنسيان) فزدنى ، فقال الله تعالى : سل ؛ قال : ربنا ولا تحمل علينا اصر آ كما حملته على الذين من قبلنا

(١) الحديث ٣ من الباب ٥٠ من ابواب النجاسات من الوسائل

(٢) الحديث ٣ من الباب ٨ من ابواب الماء المضاف

يعنى بالاصر الشدائد التى كانت على من كان من قبلنا ؛ فاجابه الله الى ذلك فقال تبارك اسمه : قدرفت عن امتك الاصار التى كانت على الامم السابقة : كمت لا قبل صلوتهم الا فى بقاع من الارض معلومة ؛ اخترتها لهم وان بعدت ، وقد جعلت الارض كلها لامتك مسجداً وظهوراً ، فهذه من الاصار التى كانت على الامم قبلك فرفعتها عن امتك ، وكانت الامم السالفة اذا اصابهم اذى من نجاسة قرضوها من اجسادهم (١) وقد جعلت الماء لامتك ظهوراً ؛ فهذه من الاصار التى كانت عليهم فرفعتها عن امتك - الى ان قال - و كانت الامم السالفة صلوتها مفروضة عليها فى ظلم الليل وانصاف النهار وهى من الشدائد التى كانت عليهم فرفعتها عن امتك وفرضت عليهم صلوتهم فى اطراف الليل والنهار وفى اوقات نشاطهم ... والحديث طويل .

ورواه العلامة المجلسى (قدّه) فى بحار الانوار فى باب احتجاجان امير المؤمنين عليه السلام .

ورواه ايضا المحدث النبيل السيد هاشم البحرانى فى تفسيره المسمى بالبرهان فى ذيل قوله تعالى : آمن الرسول بما انزل اليه من ربه الاية .

والحديث ضعيف^١ بالارسال وفيه بعض الغرائب سيما فى الفقرات التى لم نذكرها يظهر لمن راجعها ولكن يصلح مؤيداً لما سبقه .

١٢ - مارواه على بن ابراهيم فى تفسيره عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام عن ابي عبد الله عليه السلام فى تفسير قوله تعالى : ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا الخ : ان هذه الاية مشافهة لله لنبيد صلى الله عليه وآله ليلة اسرى به الى السماء قال النبى صلى الله عليه وآله لما انتهت الى محل سدرة المنتهى - الى ان قال - فقلت : « ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا واخطانا » و

١- الظاهران الضمير فى قوله « قرضوها » راجع الى النجاسة يعنى قرضوا النجاسة وآثارها لانهم كانوا يقرضون لحومهم ؛ وقرض عين النجاسة وآثارها عن ابدانهم لعله كان مثل حلق الشعر عنها ويشتمل على مشقة كثيرة والافوجوب قرض اللحوم عليهم امر بعيد جداً وما ورد فى بعض الروايات من « ان بنى اسرائيل كانوا اذا اصابهم قطرة من بول قرضوا لحومهم بالمقاريض » لعله سهو من الراوى عند النقل بالمعنى ، والمقروض كان عين النجاسة واثرها فتأمل .

قال الله : لا أوأخذك ، فقلت : « ربنا ولا تحمل علينا صراً كما حملته على الذين من قبلنا » فقال الله : لا احملك ، فقلت : « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين » فقال الله : قد اعطيتك ذلك لك ولامتك ، فقال الصادق عليه السلام ما وفد الى الله تعالى احدا كرم من رسول الله (ص) حيث سئل لامته هذه الخصال . (١)

وفى معناها او ما يقرب منها روايات أخر واردة في تفسير الاية الشريفة من ارادها فليراجعها .

١٣ - مارواه في « اصول الكافي » باسناده عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله (ع) قال قال لى اكتب فاملى على : ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى ، و امر بالصلوة والصيام فنام رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصلوة ، فقال : انا نيمك وانا واقظك ، فاذا قامت فصل ليعلموا اذا اصابهم ذلك كيف يصنعون ؛ ليس كما يقولون : اذا نام عنها ملك ؛ وكذلك الصيام انما امرضك وانا اصحك فاذا شفيتك فاقضه ، ثم قال ابو عبد الله : و كذلك اذا نظرت فى جميع الاشياء لم تجد احدا فى ضيق - الى ان قال - وقال : وما امر والابدون سعتهم وكل شىء امر الناس به فهم يسعون له وكل شىء لا يسعون له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم ؛ ثم تلا عليه السلام « ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج » الحديث (٢) .

وظاهر بعض فقرات ذيل الحديث وان كان نفى التكليف بما لا يطاق الا ان ملاحظة مجموعها لاسيما قوله ، « لم تجد احداً فى ضيق » واستشهاده بالاية الاخيرة تشهد بانها ناظرة الى نفى التكليف الحرجية ايضا .

١٤ - الرواية المشهورة المعروفة المرورية عنه صلى الله عليه وآله ، بعثت بالحنيفية السمحة السهلة .

١- ورواها المحدث البحرانى (قده) ايضاً فى تفسيره فى ذيل الاية الشريفة .

٢- اصول الكافي ج ١ ص ١٦٤ من الطبعة الاخيرة .



هذا ما ظفرنا عليه من الروايات الدالة على هذه القاعدة الكلية وفي دلالة بعضها كسند بعضها الاخر وان كان تأمل او اشكال الا ان في مجموعها غنى وكفاية انشاء الله . ونحن وان بذلنا الجهد في الظفر بهذه الروايات وتتبع مظانها ومواردها الا ان المتتبع لعله يظفر بروايات آخر غيرها تؤكدها وتؤيدها ، وفي الروايات الواردة في الباب الاول من المجلد الاول من الوسائل (في مقدمة العبادات) ايضا روايات لا تخلو عن اشعار بها يظهر لمن راجعها ، ولكن هناك بعض الروايات تبدو في اول النظر دلالتها على المطلوب ولكن عند التأمل يظهر انها ناظرة الى نفي التكليف بما لا يطاق الذي هو خارج عن نطاق البحث فكن على بصيرة منها .



المقام الثاني في مفاد القاعدة

المراد من العسر والخرج والاصر

اما «الخرج» فالذى يظهر من تتبع كلمات ائمة اللغة وموارد استعماله وغير واحد من الروايات السابقة المفسرة لها انها فى الاصل بمعنى « الضيق » .

قال فى « القاموس » : الخرج المكان الضيق ، الكثير الشجر ، الاثم .

وقال فى « الصحاح » : مكان خرج اى ضيق ؛ وفسره بالاثم ايضا .

وقال فى « النهاية » . الخرج فى الاصل الضيق ، ويقع على الاثم والحرام وقيل

الخرج اضيق الضيق .

وقال فى « المجمع : ما جعل عليكم فى الدين من حرج » اى من ضيق - الى ان

قال - وفى كلام الشيخ على بن ابراهيم : الخرج الذى لا مدخل له والاضيق ما يكون له مدخل ، والخرج الاثم .

وفى رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام (وهى الرواية السادسة مما ذكرنا) ورواية

قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام (وهى الرواية السابعة مما ذكرنا) تفسير الخرج صريحاً

بالضيق ، وقوله (ع) فى رواية ابي بصير (وهى الرواية الاولى مما ذكرنا) : « ان

الدين ليس بمضيق فان الله يقول : ما جعل عليكم فى الدين من حرج ظاهرة فى هذا

المعنى ايضا فالمستفاد من هذه الروايات الثلث تفسير الخرج بالضيق .

وقد استعمل «الخرج» فى الكتاب العزيز فى معان ثلثة :

الاول - « الضيق » قال الله تعالى : فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام

ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً (١) . وقال تعالى : كتاب انزل اليك فلا يكن

فى صدرك حرج منه (٢)

وقوله تعالى : ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (١) فان ظاهر سياق هذه الايات يشهد بان المراد من الحرج فيها هو الضيق .

الثاني - «الاثم» كقوله تعالى : ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله (٢) وقال تعالى : ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج (٣) وقال تعالى : ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له (٤) فان الحرج في هذه الموارد استعمل بمعنى الاثم **الثالث** «الكلفة» كقوله تعالى : وما جعل عليكم في الدين من حرج (٥)

وقوله تعالى : ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم (٦) ولكن الانصاف ان جميع هذه المعاني راجعة الى معناه الاصلى وهو «الضيق» واما الاثم والكلفة ، و كذا كثرة الشجر كما في قول القاموس : مكان حرج اى الكثير الشجر فهى من مصاديق الضيق فان الاثم يوجب ضيقاً على صاحبه فى الآخرة بل وفى الدنيا ، فقوله تعالى : ليس على الاعمى حرج الخ كانه بمعنى قولنا ليس على هذه الطوائف ضيق و محدودية فى الدنيا من جهة بعض افعالهم فهم مرخصون فيها ، بل ولا ضيق فى الآخرة من جهة العذاب وغيره . وهكذا كثرة الشجر توجب ضيقاً فى المكان وما ذكرنا هو الذى يساعد عليه النظر الدقيق بعد ملاحظة -وارد استعمالات هذه الكلمة

ولكن الذى يظهر مما حكاه ابن الاثير فى كلامه بقوله : «وقيل انه اضيق الضيق» وكذا ما حكاه فى المجمع عن على بن ابراهيم من ان «الحرج ما امدخل له والضحيق ما لم يمدخل» ان الحرج ليس مطلق الضيق ؛ بل هو ضيق خاص عبر عنه فى النهاية بالضيق الضيق يعنى به الضيق الشديد وفى كلام على بن ابراهيم بما امدخل له ، و كأن مراده

- | | |
|----------------|-----------------|
| ١- النساء - ٦٥ | ٢- التوبة - ٩٢ |
| ٣- النور - ٦٠ | ٤- الاحزاب - ٣٨ |
| ٥- الحج - ٧٨ | ٦- المائدة - ٦ |

ايضاً هو الضيق الشديد الذي بلغ حداً لا مخلص منه ولا مندوحة له والتحقيق عدم اعتبار شىء من الخصوصيتين فيه لخلو كلمات أئمة اللغة منها ، حتى ان ابن الاثير نفسه اسنده الى قيل مشعراً بضعفه ، والاحاديث المروية عن ائمة اهل البيت (عليهم السلام) المفسرة له ايضاً خالية عن القيدتين ، مضافاً الى عدم انطباقه بهذا المعنى على موارد كثير من الروايات السابقة ، حيث استدل فيها بقوله تعالى : وما جعل عليكم في الدين من حرج لامور لا يكون من اضيق الضيق ، ولا مما لا مدخل له فراجع وتأمل . واما ما حكاه في المجمع عن علي بن ابراهيم فلا حجة فيه .

و اما العسر : ففي « النهاية » انه ضد اليسر وهو الضيق والشدة والصعوبة . وفي القاموس : العسر بالضم وبضمين وبالتحريك ضد اليسر وتعسر على الامر وتعاسر واستعسر : اشتد والتوى ، ويوم عسر وعسير واعسر : شديد او شوم . و قريب منه ما ذكره غيرهما .

و اما الاصر : ففي « القاموس » الاصر بالكسر العهد والذنب والثقل . وعن « النهاية » : الاصر الاثم والعقوبة واصله من الضيق والحبس ، يقال اصره يأصره اذا حبسه وضيقه .

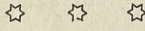
وعن « الصحاح » اصره حبسه واصرت الشىء اصرأ كسرتة . . . والاصر العهد والاصر الذنب والثقل . ويقرب منه غيره

وفي « مفردات الراغب » : الاصر عقد الشىء و حبسه بقره ، والمأصر محبس السفينة ، قال تعالى : ويضع عنهم اصرهم اى الامور التى تثبطهم وتقيدهم عن الخيرات والوصول الى الثوابات ، وعلى ذلك ولا تحمل علينا اصرا وقيل ثقلا و تحقيقه ما ذكرت ؛ والاصر العهد المؤكدا الذى يشبط ناقضه عن الثواب والخيرات ؛ قال تعالى : اقررتم واخذتم على ذلكم اصرى ، الاصار : الاوتاد و الطنب التى بها يعمد البيت (انتهى ملخصاً) .

وفي « مجمع البحرين » : اصل الاصر الضيق والحبس يقال اصره يأصره اذا ضيق عليه وحبسه ويقال للثقل اصرأ لأنه يأصر صاحبه من الحر كة لثقله وقوله تعالى

يضع عنهم اصرهم هو مثل لثقل تكليفهم .

والمتمحصل من جميع ذلك ان «الاصر» في الاصل هو الحبس والضيق وانما يستعمل بمعنى العهد والاثم والثقل والعقوبة لمناسبات فيها مع هذا المعنى ، وتفسيره في بعض الاخبار السابقة بالشدائد (الحديث ١١ مما ذكرنا) ايضاً مأخوذ من هذا المعنى . فهو والجرح بمعنى واحد او متقارب المعنى .



تنبيه - قد ظهر مما ذكرنا في معنى «العسر» و«الجرح» انهما لا يفترقان فرقاً جوهرياً وهل هما بمعنى واحد ، او الاول اعم من الثاني ؟ ذهب المحقق النراقي (قده) في عوائده الى الاخير حيث قال :

«العسر كما اشرنا اليه اعم مطلقاً من الضيق ، فان كل ضيق عسر ولا عكس ، فان من حمل عبده على شرب دواء كربه في يوم مثلاً يقال انه يعسر عليه ولا يقال انه في ضيق اوضيق عليه موله ؛ و كذا من يكون منتهى طاقتهم حمل ماءً طرلاً ؛ اذا امر بحمل تسعين مثلاً ونقله الى فرسخ يقال انه يعسر عليه ولكن لا يقال انه في الضيق ، نعم لو امر بحمله ونقله كل يوم يقال انه ضيق عليه ، و كذا يصح ان يقال ان التوضي بالماء البارد في يوم شديد البرد مما يعسر ، ولكن لا يقال ان المكلف في ضيق من ذلك » انتهى موضع الحاجة من كلامه .

ويظهر من كلامه هذا ان الجرح لا يدور مدار صعوبة العمل فحسب ، - وان بلغ من الصعوبة ما بلغ - بل يعتبر فيه مضافاً الى ذلك نوع تضيق آخر على المكلف ، فمثل الوضوء او الغسل مرة واحدة بالماء البارد شديد البرودة في اشدايام الشتاء وان كان صعباً جداً ، لكن ليس حرجياً لانه ليس فيه تضيق على المكلف عنده ، نعم لو كرر هذا العمل اياماً كان ضيقاً وحرجاً .

وانت خبير بان هذا المعنى مضافاً الى كونه مخالفاً لفهم الاصحاب المستدلين بنفي الجرح في مقامات كثيرة لنتفى ما فيه مجرد الصعوبة من التكليف ؛ من دون اعتبار امرزائد عليه ، مثل الضيق الحاصل من تكرار العمل ، مخالف لاستدلالات الائمة عليهم

السلام بالآية الشريفة فى مقامات ليس فيها امرزائد على ما فيها من الصعوبة والمشقة والعسر ، فراجع الاحاديث السابقة تجد فيها شواهد مختلفة لهذا المعنى .

و الحق ان «الجرح» فى الاصل وان كان بمعنى الضيق الا ان الضيق المعتبر فى الامور الجرحية ليس امراً وراء صعوبة العمل وشدته والمشقة الحاصلة منه ، فان العمل اذا كان صعباً وعسراً كان المكلف منه فى ضيق ، بخلاف ما اذا كان سهلاً ويسراً . وما ذكره قدس سره من الامثلة شاهد على ما دعاه قابل للمنع والانكار ، فان من حمل عبده على شرب دواء كرهه غاية الكراهة ولومرة واحدة يقال ان هذا العمل حرج عليه ، وليس ذلك الا لانه يقع منه فى ضيق وان كان هذا الضيق فى آفات خاصة و كذلك الحال فى ساير الامثلة ، والحاصل ان المعتبر فى معنى الجرح وجود نوع ضيق ومحدودية فيه ، ولو كان هذا الضيق حاصل من صعوبة العمل وتعسره ؛ ولا يعتبر فيه مداومته فى يوم او ايام عديدة و تكراره ، ويزيدك هذا وضوحاً بملاحظة ما ذكرناه فى معنى هذه الكلمة ، وموارد استعمالها من الكتاب والسنة وغيرهما ، فراجع وتأمل .



نعم هنا اشكال وهو انه لو كان المراد من «الجرح» المنفى فى هذه القاعدة مجرد الضيق والصعوبة فى قبالة السعة والسهولة ؛ على ما هو الظاهر من معناه لغة وعرفاً ، يلزم نفى كل تكليف يشتمل على ادنى مراتب الصعوبة والمشقة وهذا يوجب رفع اليد عن كثير من التكاليف الشرعية كالصيام فى ايام الصيف لكثير من الناس والوضوء فى ليالي الشتاء بالمياه الباردة وغير ذلك من اشباهه ، بل جل التكاليف يشتمل على نوع مشقة فى كثير من الاوقات والحالات ؛ وهذا مما لا يتفوه به فقيه ، ولو بنى عليه حصل منه فقه جديد . وهذا يكشف عن ان معناه اللغوى والعرفى وان كان وسيعاً فى نفسه ، الا ان المراد منه هنا مرتبة خاصة منه لا مطلق الصعوبة والمشقة والضيق ، ولكن اى مرتبة منه ؛ وما احدها ؟ وما الدليل على تعيين حد خاص بعينه ؟ هذه اسئلة اشكلت اجوبتها على غير واحد من الاكابر على ما يظهر من كلماتهم فى مقامات مختلفة .

ولذا قال الشيخ الحر العاملي «قدس الله سره الشريف» في كتابه المسمى بـ «الفصول المهمة» بعد ذكر طائفة من الاخبار النافية للحرج «نفى الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق، والالزام رفع جميع التكليف» انتهى.

وزها به (قده) الى اجمال ادلة نفى الحرج انما نشأ من قيام قرينه مقامية كما عرفت على ارادة مرتبة خاصة منه لعدم امكان ارادة جميع مراتبه ولكن اشكل عليه الامر في تعيين هذه المرتبة لعدم قيام دليل عليه عنده.

لكن الحق كما يظهر بعد امعان النظر امكان تعيين هذه المرتبة وهي «ما يلزم منه مشقة شديدة لا يتحملها الناس عادة في مقاصدهم» فانها القدر المسلم من ادلة نفى الحرج، وان القدر المسلم خروجه منها هو مادون هذه المرتبة كما يشهد به رواية عبد الاعلى مولى آل سام الواردة في حكم الجبيرة وكذا غيره من روايات الباب.

والظاهر ان فقهاء الاصحاب (قدس سرهم) ايضا لم يفهموا من عمومات نفى الحرج الاذاك، ولذا صرح غير واحد منهم في مسألة «جواز التيمم بخوف الشين في اعضاء الوضوء» بوجوب تقييدها بما لا يتحمل عادة او بالشديد منه، او بالفاحش؛ على اختلاف تعابيرهم قال الشيخ الاجل صاحب الجواهر (قده) عند التعرض لهذه المسألة ما حاصله: «لا عرف في جواز التيمم عند خوف الشين خلافاً بين الاصحاب و ظاهر اطلاق كثير منهم عدم الفرق بين شديده وضعيفه، وهو مشكل جداً اذ لم نعثر له على دليل سوى عمومات العسر والحرج، واحتمال دخوله في المرض او في اطلاق ما دل على التيمم عند خوف البرد، ومن المعلوم عدم العسر في ضعيفه، بل لا يكاد ينفك عنه غالب الناس في اوقات البرد، وعدم صدق اسم المرض عليه؛ وظهور ادلة خوف البرد في غيره؛ ثم قال ولعله لذا قيده في موضع من المنتهى بالفاحش، واختاره جماعة ممن تأخر عنه منهم المحقق الثاني في جامعته والشهيد الثاني في روضه والفاضل الهندي في كشفه، واليه يرجع ما عن جماعة اخرى من التقييد بما لا يتحمل عادة، فالاقوى الاقتصار على الشديد منه الذي يعسر تحمله عادة» انتهى كلامه.

وكانه قدس سره تغنن لما ذكرناه من وجود القرينة المقامية على صرف الاطلاقات

ادلة نفى الحرج في هذا المقام ، ولكن قد عرفت عدم اختصاصها به .
والظاهر ان مراد غير هؤلاء المحققين الذين قيدوا الاطلاق بما عرفت من «الشديد»
او «الفاحش» ايضاً ذلك فلا خلاف بينهم فيه كما ان الظاهر انحصار مدرك المسألة
المذكورة في قاعدة لاجرح .
وقد تعرض للمسألة كثير من اعظم المتأخرين منهم المحقق اليزدي في «عروته»
قال : «بل لو خاف من الشين الذي يكون تحمله شاقاً تيمم» انتهى . وقرره عليه كثير
من محققى المحشين وزاد بعضهم : «اذا كانت بحيث لا يتحمل عادة» .
ثم لا يخفى عليك ان عدم تحمل مشقة الفعل عادة يختلف باختلاف الافعال وما
يرام منها من حيث الاهتمام بشأنها وباختلاف الحالات وغيرها فتدبر جيداً .
فتحصل من جميع ذلك ان المعيار في قاعدة نفى الحرج ليس مطلق المشقة
والعسر الموجودين في كثير من التكاليف الشرعية او اكثرها بل المشقة الشديدة
التي لا يتحمل عادة في مثل ذلك الفعل ؛ وان الدليل عليه قيام قرينة مقامية على هذا
التقييد كما عرفت ، فليس قاعدة نفى الحرج مجملة مبهمه ؛ كما انه لا يلزم منه تخصيص
الاكثر او المستوعب ، وسيأتى تنمة لهذا الكلام في «التنبية الاول» من التنبيهات
الآتية انشاء الله .

مفاد القاعدة

ووجه تقدمها على سائر العمومات

لا يخفى ان العسر والخرج والاصر وامثال هذه العناوين اوصاف للافعال التي تتعلق بها الاحكام بالنفس الاحكام ، مثلاً وضوء المختار لمن على يده جيرة امر حرجي متعسر ، فالمتصف بهذه الصفة نفس هذا العمل ، لا الوجوب المتعلق به ، فلا يقال وجوب الوضوء على مثل هذا الشخص امر حرجي وفيه ضيق على المكلف الامن باب الوصف بحال المتعلق ، فانه لو كان في الوجوب ضيق فانما هو من ناحية العمل المتعلق به.

ويشهد له نفي الجعل عنه . في قوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » فان الجعل على المكلفين كناية عن التكليف ، و المجعل هو نفس العمل المكلف به وهو المتصف بالخرج هنا ، فكأن « المكلف به » امر يضعه الشارع على عاتق المكلفين ويكون ثقله عليهم ، كما انه قد يرفع عنهم « ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم » فقوله : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » بمعنى : لم يكلفكم عملاً حرجياً متعسراً

واوضح من ذلك قوله (ص) في رواية الاحتجاج السابقة (١) : « يعني بالاصر الشدائد التي كانت على الاسم السابقة - الى ان قال - كنت لا قبل صلواتهم الا في بقاع من الارض معلومة اخترتها لهم وان بعدت وقد جعلت الارض كلها لامتك مسجداً و ظهوراً فهذه من الاصار التي كانت على الامم قبلك فرفعتها عن امتك . . . الى غير ذلك من فقراتها ، فانها ظاهرة او صريحة في ان نفس هذه الاعمال كانت من الاصار الثابتة في حق الامم الماضية المرفوعة عن هذه الامة المرحومة .

فالرفوع اولاً بالذات هي نفس الافعال الحرجية الا ان رفعها عن المكلفين او عدم جعلها عليهم كناية عن عدم ايجابها كما ان وضعها عليهم كناية عن ايجابها فالوضع والرفع في عالم التشريع هو الايجاب ونفيه وهذا التعبير - كما عرفت - مأخوذ من

مشابهة الالتزام بشيء وإيجابه لوضعه على عاتق المكلف فكأن الشارع المقدس إذا وجبه على المكلفين وضعه عليهم في الخارج وإذا لم يوجبه عليهم رفعه عنهم .
والحاصل أن العسر والجرح كما قبلتهما من أوصاف أفعال المكلفين وهي التي قد تكون شاقاً ضيقاً كما قد تكون سهلاً يسيراً .

وإذا قد عرفت ذلك فاعلم أنه لا أشكال في تقدم عمومات نفى الجرح على العمومات المثبتة للأحكام بعناوينها الأولية ووجوب تخصيصها بها ، ويشهد له استشهاد الإمام عليه السلام بها في قبال كثير من الأدلة المثبتة للأحكام مضافاً إلى فهم الفقهاء رضوان الله عليهم واستنادهم إليها في فروع فقهية كثيرة ، ولكن ما وجه هذا التقدم ؟ فهل هو من جهة حكومتها عليها وأمر آخرورائها ؟

التحقيق أنه على ما ذكرنا من أن العسر والجرح وأشباههما من أوصاف أفعال المكلفين لا الأحكام المتعلقة بها لا يصح لنا أن نقول بان وجه تقدم عمومات هذه القاعدة على أدلة الأحكام هو حكومتها عليها ، فإنها عبارة عن كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى الآخر بحيث لولاه لكان لغواً .

أما بان يتصرف في موضوعه ؛ أوفى حكمه ؛ أوفى متعلقه ، أوفى انتساب المتعلق إلى موضوعه ؛ وقد مر بيانها في القاعدة الأولى من هذه السلسلة وهي . «قاعدة لأضرر» عند ذكر نسبتها مع سائر الأدلة

ومن المعلوم أن دليل نفى الجرح إنما ينفي وجوده وجعله على المكلفين في عالم التشريع ، من دون أن يكون ناظراً إلى غيره من أدلة الأحكام الشرع نظر التصرف فيها بأحد الانحاء الأربعة المتقدمة ، فمن هذه الجهة يكونان في عرض واحد فهما من قبيل المتعارضين ، ففي الحقيقة أدلة نفى الجرح تكون من سنخ ما دل على أنه « لم يجعل على النساء جمعة ولا جماعة ولا أذان ولا إقامة » فلو كان هناك ما يدل بعمومها على أن عليهن بعض هذه الأمور كانتا من المتعارضين ، لأن الأول حاكم على الثاني ؛ فلا يقدم عليه إلا من باب التخصيص ، ومجرد كون لسانه « نفى الجعل » لا يكفي في تقدمه على غيره كما أن من الواضح أن النسبة بينها وبين أدلة الأحكام هي العموم من وجه ،

فكما انه يمكن تخصيصها بادلة نفى الحرج يمكن تخصيص ادلة نفى الحرج بها .
 الا ان كونها في مقام الامتنان على الامة يأبى من التخصيص جداً . فتخصص الادلة
 المثبتة للاحكام بها لقوة دلالتها بالنسبة اليها ، وهذا امر ظاهر لمن راجع العمومات
 السابقة . ومنه يظهر وجه استشهاد الامام عليه السلام بها في مقابل كثير من العمومات المثبتة
 للاحكام ، وفهم الفقهاء واستشهادهم بها في ابواب شتى .

نعم لو قلنا بان العسر والحرج من اوصاف نفس الاحكام الشرعية وانها هي التي
 قد تكون عسرة حرجية واخرى سهلة يسيرة وان قوله تعالى : «وما جعل عليكم في الدين
 من حرج» في قوة قولنا ان الاحكام المجعلولة الثابتة بادلتها ليس فيها ما يكون حرجاً
 وضيقاً على المكلفين ، فح يصح القول بحكومتها عليها لانها ناظرة اليها ومفسرة لها بما
 هو ملاك الحكومة ، ولكن قد عرفت انقضاء هذا المبنى وانها من صفات افعال المكلفين
 بل القول بالحكومة على هذا المبنى ايضاً عندى غير صافية عن شوب الاشكال كما
 لا يخفى على من تدبر .

هذا وقد بقي هنا امور هامة نذكرها في طى تنبيهات :

التنبيه الاول

هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات الواردة عليها ؟

من الاشكالات القوية التي اوردت على هذه القاعدة ، انه كيف يمكن الحكم بعمومها وارتفاع كل امر حرجي في الشريعة بها ، مع ما يترأى من كثرة التكاليف الشاقة الحرجية في ابواب العبادات وغيرها ، كالوضوء بالمياه الباردة في ليالى الشتاء والصوم في الايام الحارة من الصيف مع ما فيهما من المشقة الظاهرة ، وكالجهاد بالاموال والانفس ؛ ومقارعة السيف والسنان ، ومقابلة الشجعان ، وعدم الفرار من الزحف و تحمل لومة اللاتمين في اجراء احكام الله ، وتسليم النفس لاجراء الحدود والقصاص ، و الهجرة عن الاوطان لتحصيل مسائل الدين ؛ وبثها بين المسلمين الواجب كفاية ، و اشد منها الجهاد الاكبر مع النفس وجنود الشياطين .

فهذه التخصيصات الكثيرة توهنها وتمنع عن التمسك بعمومها ، لان قبح تخصيص الاكثر دليل على ان المراد منها غير ما يفهم منها في بدء الامر فيكون معناها جملة مبهمه غير قابلة للاستدلال ، فان ما يظهر منها باديء الامر غير مراد والمراد منها غير معلوم ؛ فعمومها كعمومات « القرعة » وما اشبهها موهونة لا يجوز العمل بها الا في موارد عمل بها الاصحاب وكأنه الى هذا المعنى اشار المحدث الجليل الحر العاملى قدس سره في كتابه المسمى بـ « الفصول المهمة » حيث قال بعد نقل طائفة من الاخبار النافية للحرج : « نفى الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا تكليف ما لا يطاق والالزم رفع جميع التكاليف » انتهى .

فالترزم بعد القول باجمالها وابهامها بسقوطها عن الحجية الا في القدر المتيقن منها وهو التكليف بما لا يطاق .

اقول - قوله : « والالزم رفع جميع التكاليف » ان كان مراده منه المبالغة في كثرة التخصيصات الواردة عليها بما عرفت آنفا ؛ و اشرنا اليه ايضا عند ذكر معنى

«العسر والحرج» فله وجه مع قطع النظر عما سيأتى ، واما ان كان مراده منه ما يظهر منه فى ابتداء النظر من نفى عامة التكاليف الشرعية ، لمافى جميعها من مرتبة من العسر والحرج ، فهو مبنى على ان يكون المراد من «الحرج» مطلق الكلفة الحاصلة ولوم الامور البسيطة العادية ، وهو ممنوع جداً ، كما عرفت عند تحقيق معنى هذه الكلمة . مضافاً الى ان غير واحد من التكليف الشرعية لا يشتمل على ادنى مشقة وكلفة ، لموافقتهما لكثير من الطباع فالقول باستلزام عموم نفى الحرج لنفى عامة التكاليف ممنوع من هذه الجهة ايضا .

اضف الى ذلك ان ما ذكره هذا المحدث الجليل هدم لاساس هذه القاعدة رأساً ، لان بطلان التكليف بما لا يطاق ظاهر لكل احد بل لا يبعد كونه من ضروريات الدين ؛ فحصر مفادها فى خصوص التكليف بما لا يطاق مساوق لسقوطها عن الحجية وهو مخالف لسيرة الفقهاء حيث يستدلون بها فى كثير من ابواب الفقه لنفى التكاليف الحرجية غير البالغة حدم لا يطاق ، بل مخالف لما عرفت من استدلال الامام عليه السلام بها لكثير من المسائل وتعليمه عليه السلام لاستنباط الحكم من هذه القاعدة العامة .

واما قصر العمل بها على خصوص الموارد التى عمل بها الاصحاب ، مع اننا نعلم او نظن انه لم يكن عندهم اكثرهم او جميعهم فى هذا الباب الا هذه الايات والاحبار الماثورة عنهم عليهم السلام ؛ فمما لا وجه له .

واحتمال ان يكون قد وصل اليهم من المدارك ما لم يصل اليها ، او كان لهذه العمومات قرائن متصلة ترفع ابهامها وتوضح المراد منها وصلت اليهم دوننا ، ضعيف جداً ، ومن اقوى الشواهد على بطلانه انهم يستندون فى اثبات المسائل الى نفس هذه الايات والروايات معتمدين فى اثبات مقاصدهم عليها لا غير .



ما ذكر فى دفع هذا الاشكال

وقديذب عن الاشكال بوجوه لا تخلو عن ايرادات ؛ نذكرها ونذكر ما فيها من

جهات الضعف؛ ثم نتبعها بما عندنا في حسم مادته .

الاول - ما حكاه المحقق النراقي عن بعض سادة مشايخه - والظاهر انه السيد السند العلامة الطباطبائي قدس سرهما - قال : اما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة ونحوها ؛ فليس شئ من هذه العادة قاضية بوقوع مثلها ، والناس يريدون تكبوت مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض ؛ كالمحارب للحمية ؛ او بعوض يسير . وبالجملة فما جرت العادة على الاتيان بمثلها والمسامحة فيه وان كان عظيماً في نفسه كبذل النفس والمال ، فليس من الحرج في شئ ؛ نعم تعذيب النفس وتحرير المباحات والمنع عن جميع المشتبهات او نوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله منتهى في الشرع (انتهى) .

وهذا القول كما تراه على طرف الافراط ؛ كما ان ما ذكره المحدث الحر العاملي على طرف التفريط ، وكلاهما خارجان عن حد السواء ؛ يوجبان سقوط القاعدة عن قابلية الاستدلال بها في الفقهاء رأساً اما الاول فقد عرفت حاله ، واما الاخير فلان لازمه وجوب العمل بالتكاليف الواردة في الشرع من الواجبات والمحررات وان بلغت من العسر والحرج ما بلغت من دون اي استثناء فينحصر مفاد القاعدة في خصوص تعذيب النفس وتحرير المباحات وامثالها وهو كما ترى .

فانه يرد عليه جميع ما اورده على سابقه من مخالفته لاستدلال الائمة عليهم السلام بآية نفى الحرج في موارد عديدة ومخالفته لفهم الفقهاء واستنادهم اليها في ابواب شتى . اصف الى ذلك مخالفته للموجدان فان مجرد ارتكاب الناس لبعض الامور الشاقة ، لا جور يترقبونها ولعل اخرى لا يخرجهان كونها امور اشاقه حرجية ، اللهم الا ان يرجع هذا القول الى بعض ما سنشير اليه في الوجه المختار .

الثاني - ما حكاه قدس سره ايضا عن بعض فضلاء عصره و حاصله : ان الذي يقتضيه النظر بعد القطع بورود تكاليف شاقة ومضار كثيرة في الشريعة ان المراد بنفي

العسر والجرح والضرر ، ماهوزائد على ماهو لازم لطبايع التكليف الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس ؛ المبرئين عن المرض والقدر الذي هو معيار التكليف ، بل هي منقية من الاصل اما ثبت وبقدر ما ثبت .

والحاصل انا نقول : ان المراد ان الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والجرح والضرر الا من جهة التكليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون ، فالباقي منقى سواء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة . ثم قال : ان ذلك المنقى اما من جهة تنصيب الشارع ؛ كما في كثير من ابواب الفقه من العبادات وغيرها ، كالقصر في السفر والخوف في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك ، واما من جهة التعميم كجواز العمل بالاجتهاد لغير المقصر في الجزئيات كالوقت والقبلة ، او الكليات كلاحكام الشرعية (انتهى) .

اقول - عبارته المحكية عنه قدس سره وان كانت لا تخلوا عن اجمال وابهام الا ان الظاهر ان مراده ان الاصل الاولي في الاحكام عدم كونها حرجية ولا ضرورية ؛ وانما يخرج من هذا الاصل في موارد ثبت فيها تكليف حرجي او ضروري اما بالعموم او بالخصوص فيقتصر في هذه الموارد التي ثبت فيها تكليف حرجية او ضرورية على ما ثبت وبقدر ما ثبت ، واما الزائد عليها فهو منقى بهذه القاعدة .

غاية الامر ان التكليف الحرجية الثابتة بادلته تنصرف الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن الامراض والاعذار ، واما بالنسبة الى غيرهم فحيث لا دليل على اثباتها فهي ايضا منقية بهذه القاعدة .

واما ما ذكره في آخر كلامه فالظاهر انه ناظر الى ان نقي الحرج والضرر قد يكونان بعمومات هذه القاعدة ، واخرى بتنصيب الشارع عليه خصوصاً ، كما في صلوة القصر في السفر ، والافطار في الصوم في السفر وللمريض والشيخ الكبير واشباههم ، وثالثة بتنصيبه عليه عموماً ، كتجويزه العمل بالظن في الموضوعات كالوقت والقبلة لجميع آحاد الناس غير المقصر منهم ، وفي الاحكام الشرعية الكلية للمجتهدين خاصة ، هذا حاصل ما استفاد من كلامه .

ولازمه اختصاص نفى الحرج و الضرر بموارد لم يدل على خلافه دليل اصلا ،
 لاعموماً ولا خصوصاً وفساد هذا القول ايضاً ظاهر لمنافاته لما عرفت من تمسك الأئمة
 عليهم السلام بعموم نفى الحرج لنفى كثير من الاحكام في موارد يستلزم العسر والحرج
 وتخصيص ادلتها به ، ولسيرة كثير من الفقهاء رضوان الله عليهم ، و لظاهر عمومات نفى
 الحرج والضرر الواردة في مقام الامتنان الابية عن مثل هذه التخصيصات الكثيرة .
 اصف اليه ان النسبة بينها وبين الادلة المثبتة للاحكام عموم من وجه . فلا وجه لتقديمها
 على عمومات نفى الحرج والضرر .

واما ما احتمله المحقق النراقي (قده) من ان المستفاد من كلامه كون قاعدة نفى
 الحرج من باب اصل البرائة فيكون تقديم ما ثبت بادلة الاحكام من باب تقديم الادلة
 الاجتهادية على الاصول العملية مع انه بعيد عن مساق كلامه ، ظاهر الفساد ، لان الاصول
 العملية ناظرة الى بيان وظيفة الشاك ؛ وليس في ادلة نفى الحرج والضرر من الشاك
 عين ولا اثر .

الثالث - ان العسر والحرج يختلف باختلاف العوارض الخارجية فقد يكون
 شياً عسراً و حرجاً ولكن يكون باعتبار امر خارجي سهلاً ويسراً؛ ومن الامور الموجبة
 لسهولة كل عسر ، وسعة كل ضيق ، مقابلته بالعوض الكثير والاجر الجزيل ، ولا شك
 ان كل ما كلف الله سبحانه به من التكاليف يقابلها ما لا يحصى من الاجر ، قال تعالى : من
 جاء بالحسنة فله عشر امثالها ؛ و على هذا لا يكون شياً من التكاليف عسراً و حرجاً ،
 فكل ما كلف الله به من الامور الشاقة ظاهراً فقد ارتفعت مشقتها بما وعد لها من الاجر
 الجميل والثواب الجزيل (انتهى) .

وفيه - ان لازمه ايضاً سقوط ادلة نفى الحرج عن جواز الاستدلال بها رأساً لان كل
 ما ورد الامر به والنهي عنه ففي امثال امره ونهيه اجر الهى بالملازمة الثابتة من حكم
 العقل فلا يصح نفيه بادلة نفى الحرج ؛ بل تكون هذه الادلة لغواً بالمرّة ولا يبقى لقوله
 تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج معني ، الا ان يكون المراد نفى التكاليف المشتملة
 على المشقة الخالية عن الاجر والثواب ولكنه يرجع الى توضيح امر واضح .

ويرد عليه ايضا ما اورده على ما تقدمه ، من مخالفته للاخبار الحاكمة لاستدلال المعصومين عليهم السلام بها نفى الامور الحرجية ؛ كما انه مخالف لفهم فقهاء الاصحاب المستدلين بها في فروع كثيرة .

هذا مضافاً الى عدم تماميته في نفسه لان مجرد ترتيب الاجر الجميل والثواب الجزيل على شيء لا يمنع عن صدق العسر والجرح عليه ، مثل انقل الصخور العظيمة من قتل الجبال ، او تحمل من اللثام ؛ من الامور العسرة الحرجية وان كان في مقابلها جور جزيلة . نعم ترتيب الاجر والثواب عليها يكون داعياً على الاتيان بها ومصححاً لارتكابها عند العقلاء لانه مانع عن صدق عنوان العسر والجرح عليه .

ويشهد على ذلك ظهور بعض الايات وصراحة بعض الاخبار الماضية في ثبوت تكاليف عسرة حرجية في حق الهم الماضية ، مع انه لا ينبغي الشك في ترتيب اجور جميلة على طاعتهم وامتثالهم ؛ فهذا دليل على انه لا منافاة بين صدق عنوان الجرح و العسر على شيء مع ترتيب الاجر الجميل عليه .

والحاصل ان العسر والجرح وان كان يختلف باختلاف بعض العوارض الخارجية - كغيرهما من العناوين - الا ان اختلافها بمجرد ترتيب الاجر والثواب الاخرى او الاجور الدنيوية عليهما ممنوع جداً .

الرابع - ما اختاره المحقق النراقي وجعله الطريق الوحيد في حل الاشكال بهذا فيره واليك نص عبارته :

« انه لا حاجة الى ارتكاب امثال هذه التأويلات والتوجيهات بل الامر في قاعدة نفى العسر والجرح كما في سائر العمومات المخصصة الواردة في الكتاب الكريم و الاخبار الواردة في الشرع القويم ؛ فان ادلة نفى العسر والجرح تدل على انتفاءهما كلية ، لانهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفي فيفيدان العموم ، وقد ورد في الشرع التكليف ببعض الامور الشاقفة والتكاليف الصعبة ايضا ولا يلزم منها ورود اشكال في المقام كما لا يرد بعد قوله سبحانه : « واحل لكم ما ورأى لكم » اشكال في تحريم كثير مما ورأى ، ولا بعد قوله : « قل لا اجد فيما وحي الى محرماً الخ » تحريم اشياء كثيرة ؛

بل يخص بادلته تحريم غير عموم ذلك فكذا ههنا .

فان تخصيص العمومات بمخصصات كثيرة ليس بعزيز بل هو امر في ادلة الاحكام شائع وعليه استمرت طريقة الفقهاء ، فغاية الامر كون ادلة نفى العسر والجرح عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها مخصص وبعد ظهوره يعمل بقاعدة التخصيص « انتهى .

و يرد عليه اولا - ان قبح تخصيص الاكثر او التخصيص الكثير المستهجن امر ظاهر لا يجوز ارتكابه ، ولا يصح الالتزام به في كلام الشارع الحكيم ؛ كما ان لزوم مثل هذا التخصيص في المقام مما لا ينبغي الريب فيه بعد كثرة التكاليف الحرجية التي اشرنا اليها اجمالاً عند تقريب اصل الاشكال ، من الواجبات المالية الكثيرة ؛ و الجهاد الاصغر والاكبر ، والحج والصيام والقصاص والحدود والديات وغيرها .

وما استشهد به من الآيتين على ما ادعاه من جواز التخصيصات الكثيرة قابل للمنع فان الظاهر ان الحصر في قوله تعالى : « قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً الخ » حصر اضافي في مقابل ما حرمه اهل الكتاب على انفسهم وبدعهم في باب الذبائح او غيره فتدبر . كما ان قوله تعالى « واحل لكم ما وراء ذلكم » ايضا ظاهر في الحصر الاضافي او محتمل له ، وتمام الكلام فيه في محله .

وثانياً - ان عمومات نفى الحرج واردة في مقام الامتنان على الامة المرحومة كما ان ظاهر روايات الباب او صريحها انه من خصائص هذه الامة فكيف يجوز تخصيصها بمثل هذه المخصصات الكثيرة والحال هذه ؟ وكيف يكون نفى الحرج من مخصصات الامة مع اثبات احكام حرجية كثيرة فيها ؟ فان ذلك جار في جميع الامم .

اللهم الان يقال بان امتياز هذه الامة انما هو في قلة احكامها الحرجية بالنسبة الى الماضين وان كانت في نفسها كثيرة . هذا ولكن اشكال ابا هذه العمومات الواردة في مقام الامتنان عن مثل هذه التخصيصات باق بحاله .

و ثالثاً - ان القول بجواز تخصيص عمومات نفى الحرج بمخصصات كثيرة ، يمنع عن التمسك بهارأساً لانك قد عرفت ان النسبة بينها وبين عمومات الادلة المثبتة للاحكام هي العموم من وجه كما عرفت ، فلا وجه لتقديمها عليها عند التعارض الا بما ذكرنا من

ابائها عن التخصيص .

المختار في حل الاشكال

الخامس - وهو المختار في حسم مادة الاشكال ، ان ما يدعى من التكاليف الحرجية الواردة في الشريعة على اقسام :

منها - ما ليس حرجياً وان ادعى كونها كذلك ؛ كحج بيت الله الحرام واداء الخمس والزكوة (لا سيما مع ما عرفت عند ذكر معنى «الحرج» من ان المراد منه هنا ليس مطلق المشقة والضيق ، بل المشقة التي لا تتحمل عادة على ما بسطنا الكلام فيه) فان اخراج خمس ارباح المكاسب بعد وضع مؤنة السنة بجميع انحاءها ، وكذا اخراج خمس غير هامن المعادن والمكنوز ، والزكوات المقدره في الشرع التي هي قليل من كثير ليست اموراً شاقه لا تتحمل عادة .

لا سيما مع صرفها في مصارف يعود نفعها غالباً الى المجتمع اجمع حتى المعطين ، كصرفها في اصلاح حال الفقراء والمساكين وابتناء السبيل ، وعمارة الشوارع ، وبناء القناطر ، وحفظ ثغور الاسلام ، وتقوية جيوش المسلمين ، وامن السبل . فهذه في الحقيقة مثل سائر ما يصر فونها في محاو يجهم الشخصية واصلاح امورهم الخاصة ، مما لا يعدونه ضرراً وحرجاً ، بل اصلاحاً ونفعاً .

وهذا المعنى وان كان عند بعض الازهان البادية من الاستحسانات الا انه اليوم ظاهر لكل خبير بوضع المجتمعات البشرية وما فيه نجاحها وفلاحها ؛ ولذا ترى العقلاء من جميع الامم يسلكون هذا المسلك ويكلفون افرادها باداء واجبات مالية يصلحون بها حال الضعفاء وذوى الحاجات وسائر الامور العامة التي يعود نفعها الى مجتمعهم اجمع ؛ ولا يعدونه ضرراً ولا حرجاً بل قد عرفت انها في الحقيقة من قبيل مصارفهم الشخصية .

وان ابيت عن ذلك فقد عرفت ان الواجبات المالية في انفسها ، ومع قطع النظر عن هذا ؛ ليست اموراً شاقه حرجية لا تتحمل عادة الذي هو الملاك في هذا الباب .

اضف الى ذلك ان اطلاق العسر والحرج على الامور المالية مطلقاً لا يخلو عن اشكال - كما اشار اليه المحقق النائيني في آخر رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر - لظهور

عنوان الحرج في المشقة في الجوارح لافى الجوانح ومن المعلوم ان بذل الاموال ليس فيه مشقة بهذا المعنى ولو بلغ ما بلغ ، اللهم الا فيما يسرى المشاق الروحية الى البدن كمن لا ينام طول ليلته اذا بذل ما لا كثيراً ، على تأمل فى ذلك ايضا .

ومنها - ما يكون من ناحية فعل المكلف وسوء اختياره ، كالتقصص والحدود وماشا كلهما ، فان المكلف بسوء اختياره يقع فى هذه الامور الحرجية ، فلولم يقتل نفساً بغير نفس او فساد فى الارض ، اولم يجن عليها بجناية اخرى توجب القصص او الحد اولم يعتد على غيره بمال او بعرض ؛ لا يعتدى عليه بمثله ولا يعاقب به .

ومن الواضح ان صرف ادلة نفى العسر والحرج عما اقدم عليه بسوء اختياره لا سيما فى هذه الموارد التى لا يكون نفيه منة على من ارتكبها الا بترك الامتنان بل الظلم الفاحش على غيره ، فهذه الموارد لم تكن داخلة تحت عمومات نفى الحرج حتى يكون خروجها عنها بالتخصيص .

ومنها - ما هو قابل للانكار ، فمثل التوضى بالماء البارد فى ليالى الشتاء او الصيام فى الايام الحارة من الصيف اذا بلغ مشقته حداً لا تتحمل عادة فلا يبعد القول بعدم وجوبه ، ولكن بلوغه هذا الحد لغالب الناس فى محل المنع .

و منها - ما يبقى من الموارد النادرة التى يمكن التزام تخصيص القاعدة بها اذا كان دليله اخص من ادلة نفى الحرج او بمنزلة الاخص ؛ كالجهد الذى فيه من المشقة والحرج ما لا يخفى قال الله تعالى : كتب عليكم القتال وهو كره لكم وقال تعالى : حاكياً عن وقعة الاحزاب ، اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم واذا زاعت الابصار وبلغت القلوب الحناجر ، وقد سمي فى كتابه العزيز الساعات التى كانت قبل غزوة تبوك «ساعة العسرة» ففى هذا المورد وشبهه نلتزم بتخصيص عمومات لا حرج بها .

لا يقال - كيف يجوز تخصيص عمومات نفى الحرج بهذه الموارد ولو كانت قليلة بالنسبة الى ما يبقى تحتها مع اعترافك بورودها مورد الامتنان الآبى عن التخصيص قلنا - عدم جواز تخصيص العمومات الواردة فى مقام البيان انما هو فى موارد

يكون تخصيصها منافياً للمنة ، واما اذا كان موافقاً لها فلا مانع منه ، وما نحن فيه من هذا القبيل فان منافع الجهاد ومصلحته من ظهور المسلمين على الاعداء وحفظ ثغورهم وبقاء عزمهم وجعل كلمة الله هي العليا وتفريق احزاب الكفر وجعل كلمتهم هي السفلى ؛ لما كانت ظاهرة واضحة لكل احد صار هذا قرينة عرفية على جواز التخصيص ولم يناف وورد العام مورد الامتنان ؛ بل كان ترك تشريع هذا الحكم الظاهر مصلحته منافياً له ، و كل ما كان من هذا القبيل جاز تخصيص عمومها به من دون اى محذور .
والحاصل ان حال العمومات الواردة في مقام البيان ليست حال سائر العمومات التي يجوز تخصيصها بكل مخصص ؛ كما انه ليس حالها حال بعض العمومات المعللة بعلة عقلية عامة لا يجوز تخصيصها ابداً بأى مخصص كان ، بل حكمها في جواز التخصيص وعدمه جوازه بما لا ينافى الامتنان وعدم جوازه فيما ينافيه .



التنبيه الثاني

هل العبرة بالخرج الشخصي او النوعي ؟

هذا البحث نظير ما اسلفناه في قاعدة «لا ضرر» والكلام فيه من جهات كثيرة كالكلال فيه وان كان بينهما اختلاف من بعض الجهات نشير اليها .
وحاصل القول ان العبرة في ارتفاع الحكم بلزوم العسر والخرج هل هو بالخرج الشخصي بان يكون لزوم الخرج في مورد رافعاً للتكليف في خصوص ذلك المورد ، او النوعي بحيث كان لزومه على نوع المكلفين رافعاً للتكليف عن عامتهم ؟ .
والحق هو الاول . لظهور جميع العناوين الواردة في لسان الادلة في مصادر يقها الشخصية فعنوان الضرر انما يصدق في خصوص موارد واشخاصه وكذلك الخرج و غيرهما من العناوين الواردة في الادلة ؛ و ارادة الخرج او الضرر النوعي تحتاج الى قرينة مفقودة في المقام .

نعم يظهر من احاديث الباب استدلال الامام عليه السلام في موارد مختلفة بعموم قوله

تعالی «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» لنفی الحكم عن جمیع الافراد مع عدم كونه حرجياً الا فی حق غالبهم ، مثل رواية ابی بصیر الدالة علی عدم انفعال الماء البکر . مستنداً الی عموم هذه الاية ، مع ان من المعلوم عدم لزوم العسر والحرج من عدم هذا الحكم علی جمیع المكلفین و كذلك غیره . وهذه الرواية و امثالها هی غاية ما يمكن ان يستشهد به للوجه الثاني .

ولكن يمكن ان يجاب عنه بما ذكرناه عند ذكر روايات الباب من ان استنادهم علیهم السلام بهذه الفقرة من الاية الشريفة علی وجهين : تارة يكون بعنوان العلة للحكم ويكون ضابطة كلية يعطى بيد المكلفین ويدور الحكم معه حيثما دار ، كما فی رواية عبد الاعلی مولى آل سام فيمن عثروا نقطع ظفروه الخ ولا اشكال فی ان الحرج فی امثال هذه الموارد اخذ شخصياً .

واخرى بعنوان حکمة الحكم اعنى ما كان داعياً و باعثاً علی تشريعہ وان كان هناك بواعث اخر غيرہا فيكون كالمعدات او العلل الناقصة ومن الواضح ان الحكم فی هذه الموارد لا يدور مدار العلة ، بل قد يتجاوز عنها الی غيرہا ، وقد لا يشمل جمیع مواردہا ، ولذا لا يجوز الاستناد الی ما ورد فی ادلة الاحكام من علة التشريع ولا يعامل معها معاملة المنصوص العلة ، فلا يكون جامعاً ولا مانعاً .

وما يتوهم ان الحرج قد اخذ فيه نوعياً فی الحقيقة من قبيل القسم الاخير اعنى ما يكون حکمة للحكم فالحرج فيه ايضا شخصي ولكن دائرة التعليل لا تنطبق علی دائرة الحكم لان الحرج فيه نوعي فتدبر .

والحاصل ان استدلالهم علیهم السلام فی بعض الموارد التي يكون الحرج فيها نوعياً بآية نفی الحرج لا يكون دليلاً علی الوجه الثاني ؛ ولا يجوز التعدى منه الی غيرہ من الموارد التي يكون الحرج فيها نوعياً ؛ بل يجب الاقتصار علی خصوص موردہ ، لان سياقہ سياق بيان حکمة التشريع لاعلة الحكم .

كما اننا نعلم خارجاً ان حکمة فی تشريع كثير من الاحكام هي التوسعة ورفع الحرج عن المكلفین (ولو لم يستند فيها الی آية نفی الحرج وغيرہا من اشباهها) كالقصر

في الصلوة والصيام ، ورفع الصوم عن المرضى والشيوخ ؛ والعدول من الوضوء والغسل الى التيمم في كثير من الموارد ، و كثير من احكام مستثنيات ابواب المنجاسات . و لا يكون هذا دليلاً على اخذ الجرح نوعياً في قاعدة نفى الجرح .

هذا كله مضافاً الى عدم انضباط الجرح النوعي ، فهل الملاك فيه هو نوع المكلفين في جميع الازمنة والامكنة ، او اهل عصر واحد ، او اهل مكان واحد ، او صنف خاص منهم او غير ذلك من الاحتمالات فتأمل ؛ فتحصل من جميع ذلك ان المعيار في هذا الباب هو الجرح الشخصي لا غير .



التبئية الثالث

حكم تعارض دليلى نفى الجرح ونفى الضرر

اذا تعارض الضرر والجرح في مورد - كما اذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لاضرار جاره وترك تصرفه فيه حرجاً عليه لان منع المالك عن تصرفه في ملكه كيف يشاء امر حرجي - فهل يقدم قاعدة نفى الجرح او يؤخذ بقاعدة نفى الضرر او يتساقطان و يرجع الى ادلة آخر ؟

قال شيخنا الاعظم قدس سره الشريف في بحث قاعدة «لا ضرر» من «الفرائد» : «اذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً للضرر جاره وتركه موجباً للضرر نفسه ، فانه يرجع الى «عموم الناس مسلطون على اموالهم» ، ولو عدم مطلق هجره عن التصرف في ملكه ضرراً لم يعتبر في ترجيح المالك ضرراً اذناً على ترك التصرف ، فيرجع الى عموم التسلط ؛ ويمكن الرجوع الى «قاعدة نفى الجرح» لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج و ضيق عليه ، اما الحكومته ابتداءً على نفى الضرر ، و اما لتعارضهما والرجوع الى الاصل ، انتهى .

وقال المحقق النائيني (قده) في آخر رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر ما حاصله : «ان حكومة لاجرح على لا ضرر - كما احتمله الشيخ الاعظم - تتوقف على امرين :

الاول - كون لاجرح مثبتاً للحكم ايضاً كما انه حاكم على الاحكام الوجودية يكون حاكماً على الاحكام العدمية ايضاً ، والا لا يعقل تعارضه مع لاضرر و اجتماعه معه في مورد واحد حتى يكون حاكماً عليه . وان شئت قلت : ان هذا الشرط يرجع الى منع الصغرى و حاصله عدم امكان تعارض لاضرر مع لاجرح .

الثاني - ان يكون لاجرح ناظراً الى لاضرر ، ومعنى النظر ان يكون الحكم في طرف المحكوم مفروض التحقق حتى يكون الحاكم ناظراً الى الحكم الثابت في المحكوم و اما لو كان كل منهما في عرض الاخر و لا اولوية لفرض تحقق احدهما قبل الاخر فلا معنى للحكومة و بالجملة لوجه لجعل لاجرح حاكماً على لاضرر فلا يمكن علاج التعارض بالحكومة .

كما انه لا يمكن علاجه بتقديم لاضرر على لاجرح مطلقاً من باب ان مورد الضرر اقل من الجرح - لان كل ضررى حرجى ولا عكس - فان فيه اولاً ان اقلية المورد انما توجب الترجيح اذا كان المتعارضان متضادين دائماً مثل المقام الذى يتوافقان غالباً و ثانياً - ان الجرح هو المشقة فى الجوارح لافى الروح ؛ فقد يكون الشىء ضررياً كالنقص فى المال و لا يكون حرجياً ، فقولك كل ضررى حرجى و لا عكس غير صحيح (انتهى) .

اقول - ولقد اجاد فيما افاد بقوله ثانياً من ان ملاك الحكومة - وهو نظر احد الدليلين الى الآخر و التصرف فيه باحد انحاءه التى مضى شرحها - مفقود فى المقام **توضيحه** : ان ادلة نقي الضرر و نقي الجرح متساوى الاقدام بالنسبة الى موضوعاتهما و قد عرفت مما ذكرنا هنا وهناك (فى قاعدة لاضرر) ان لسانهما و احد فواجه لحكومة احدهما على الاخرى ، بل قد عرفت انه لا حكومة لهما على الادلة المثبتة للاحكام رأساً و انما يقدمان على غيرهما لورودهما مورد الامتنان و لجهات آخر مضى شرحها فلا معنى لتقدم احدهما على غيرهما و حكومتها عليها بل هما متعارضان متكافئان و النسبة بينهما عموم من وجه .

و اما القول بان النسبة بينهما عموم مطلق - لان كل امر ضررى حرجى و لا عكس -

كما حكاها المحقق المذكور ، ساقط جداً لالما ذكره فقط ، بلى لان تصادق مورد الضرر والحرج لو ثبت فانما هو في مورد الاضرار على النفس لافى مورد الاضرار بالغير فمثل دخول «سمره بن جندب» على الانصارى بلا اذن منه كان ضرراً عليه مرفوعاً بحكم قاعدة نفى الضرر ، ولكن لم يكن هذا فعلاً حرجياً لالسمره وللالانصارى ؛ اما الاول فواضح واما الثانى فلانه لم يكن دخول سمره فعلاً للانصارى ، نعم دخوله بلا اذن كان ضيقاً على الانصارى ، ولكن من الواضح ان قاعدة لالحرج لا ينفى كل ضيق حاصل من اى ناحية بل الضيق والحرج المرفوع بهما هو ما حصل من ناحية التكاليف الواردة فى الشرع ، فقوله تعالى : «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» اى ما جعل عليكم تكليفاً يلزم منه الحرج والضيق ، بقرينة قوله «عليكم» .

وان شئت قلت : عمومات نفى الحرج انما تنفى الحرج الحاصل من ناحية التكاليف الشرعية على نفس المكلفين بها ؛ واما الحرج والضيق الحاصل من افعالهم على غيرهم فلا دلالة لها عليه ، وانما المتكفل له قاعدة لاضرر . ولا فرق فى ذلك بين شمول قاعدة نفى الحرج للمعدميات ايضا وبين اختصاصها بالوجوديات فقط .

واذ قد ثبت ان النسبة بينهما عموم من وجه فالحكم فى موارد تعارضها هو تساقطهما فى مورد الاجتماع والرجوع الى غيرهما ، الا ان يكون هناك مرجحات خاصة فى بعض الموارد ، كاهتمام الشارع ببعض المواضيع مثل حقوق الناس واشباهها فيعمل بها .

واما ما ذكره قدس سره بقوله «اولاً» وحاصله توقف حكومة ادلة لالحرج على ادلة نفى الضرر على شموله للمعدميات ، ففيه ان موارد التعارض لا تنحصر بمورد السؤال مما يكون الطرفان من قبيل النقيضين احدهما وجودى والاخر عدمى ، بل قد يكون من قبيل الضدين وذلك كما اذا كان القيام فى مكان موجباً للضرر على غيره و القيام فى غير ذلك المكان حرجاً عليه نفسه ودار امره بينهما ، فالتعارض فى هذا المثال واشباهه ثابت من دون توقف على شمول لالحرج للمعدميات ، نعم خصوص المثال الذى ذكره الشيخ الاعظم قدس فى كلامه يكون من قبيل المتناقضين ، ولكن مادعا المحقق النائيني ظاهر فى انحصار مورد تعارضهما بالمتناقضين كما يظهر لمن تدبر فى كلامه .

التنبيه الرابع

هل القاعدة تشمل العدميات ادلاً؟

الحق انه لافرق في شمول ادلة نفى الحرج بين الاحكام الوجودية والعدمية ؛ كما مر نظيره في «قاعدة نفى الضرر» .

ولكن بمعنى انه لو لزم من ترك بعض الافعال ضيق و حرج على المكلف - كترك شرب ما يع نجس احياناً - فانه يجوز شر به و يرتفع حرمة بمقتضى قاعدة نفى الحرج؛ ومجرد كون موضوعه وهو ترك الشرب امرأ عدمياً لا اثر له اصلاً ، بعد كون الدليل الدال على نفى الحرج شاملاً لجميع الموارد مثل قوله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » وقوله **﴿١٩٣﴾** « ان الدين ليس بمضيق » وقوله «الدين اوسع من ذلك » فان مفادها جميعاً نفى الاحكام الحرجية سواء تعلقت بموضوعات وجودية او عدمية .

هذا بناءً على المختار من ان الحرج والعسر من صفات فعل المكلف لا من صفات الاحكام، وبناءً عليه يلاحظ العدمي والوجودي في ناحية متعلق الحكم وهو فعل المكلف لافي ناحية الحكم نفسه .

واما بناءً على كونه من اوصاف الحكم فظاهر ادلة نفى الحرج- اعنى نفى الاحكام الحرجية بناءً على هذا القول - وان كان خصوص الاحكام الوجودية ، لان عدم الحكم ليس حكماً ولا يصدق عليه انه مما جعله الشارع فلا يدخل في قوله تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج ، الا انك قد عرفت سابقاً في بحث قاعدة لاضرر ، ان العرف يحكم حكماً قطعياً بالغاء هذه الخصوصية ؛ فلا يرى اى فرق بين لزوم الحرج من جعل الموضوع على المكلف او من ترك جعل تسلط الناس على اموالهم ، ولا يرى وجه الامتنان بترك جعل الاول دون الثاني وقدمر هناك بعض ما ينفعك في المقام فراجع .



التنبيه الخامس

نفى الحرج هل هو رخصة او عزيمة ؟

اذا تحمل الحرج واتى بالعمل الذى فيه ضيق وشدة منفية- كالوضوء والغسل

الحر جين - فهل يجزى عنه لكون المرفوع وجوبه لأصل مشروعيته ، اولا يجزى لكونه باطلا لعدم الامر به رأساً فيكون تشرية محرماً ؟

وهذه المسألة كاصل القاعدة غير معنونة في كلمات القوم مستقلاً حتى ان المحقق النراقي الذي انفرد بذكر هذه القاعدة في عوائده لم يتعرض لها ولا لغير واحد من التنبهات التي ذكرناها ، الا ان الذي يظهر من غير واحد من اعظم المتأخرين في الفروع الفقهية المتفرعة على هذه القاعدة كونها من باب الرخصة لا العزيمة ، فلنذكر بعض ما وصل اليه من كلماتهم ثم نتبعها بما هو المختار .

قال الفقيه المتتبع الماهر صاحب الجواهر قدس سره الشريف في ذيل مسألة سقوط الصيام عن الشيخ والشيخة وذى العطاش ما نص عبارته :

«ثم لا يخفى عليك ان الحكم في المقام ونظائره من العزائم لا الرخص ضرورة كون المدرك فيه نفى الحرج ونحوه مما يقضى برفع التكليف - الى ان قال : «مع عدم ظهور خلاف فيه من احد من اصحابنا عدا ما عساه يظهر من المحدث البحراني فجعل المرتفع التعيين خاصة تمسكاً بظاهر قوله تعالى : وعلى الذين يطيقونه طعام الى قوله : وان تصوموا خير لكم » انتهى .

وظاهر كلامه ان دلالة عمومات نفى الحرج على ارتفاع التكليف كلية وكونه من باب العزيمة امر مفروغ عنه ، حتى ان ذهب المحدث البحراني الى الرخصة في هذا المورد الخاص انما هو لقيام دليل خاص عليه وهو قوله تعالى : وان تصوموا خير لكم .

وقال المحقق الهمداني في مصباحه في بعض التنبهات التي ذكرها في مسوغات التيمم ما حاصله :

ان التيمم في الموارد التي ثبت جوازه بدليل نفى الحرج رخصة لا عزيمة ، فلو تحمل المشقة الشديدة الرافعة للتكليف واتي بالطهارة المائية صحت طهارته ، كما تقدمت الاشارة اليه في حكم الاغتسال لدى البرد الشديد ، فان ادلة نفى الحرج لاجل ورودها في مقام الامتنان وبيان توسعة الدين لاتصلح دليلاً لالتفني الوجوب لالرفع الجواز . ثم اورد على نفسه بقوله : فان قلت : اذا انتفى وجوب الطهارة في موارد الحرج

فلا يبقى جوازها حتى تصح عبادة ، فان الجنس يذهب بذهاب فصله وبعبارة اخرى ادلة نفى الحرج حاكمة على العمومات المثبتة للتكليف فتخصصها بغير موارد الحرج فاتيانها في تلك الموارد بقصد الامتثال تشريع محرم .

ثم اجاب عنه بانها اذا كان منشأ التخصيص كون التكليف بالوضوء والغسل حرجياً من دون ان يترتب عليهما عدا المشقة الرافعة للتكليف مفسدة اخرى لا يجوز الاقدام عليها شرعاً كالضرر ونحوه ، فهو لا يقتضى الرفع مطلوبة الفعل على سبيل الالتزام لا رفع ما يقتضى الطلب ومحبوبة الفعل ، وكيف كان فلا يفهم من ادلة نفى الحرج عرفاً وعقلاً الا ما عرفت (انتهى) (١) .

وقال السيد السند المحقق الطباطبائي اليزدى في «العروة» في المسألة ١٨ من مسوغات التيمم : اذا تحمل الضرر وتوضأ واغتسل فان كان الضرر في المقدمات من تحصيل الماء ونحوه وجب الوضوء والغسل وصح وان كان في استعمال الماء في احدهما بطل ، واما اذا لم يكن استعمال الماء مضرأ بل كان موجباً للحرج والمشقة كتحمل الم البرد او الشين مثلاً فلا يبعد الصحة : وان كان يجوز معه التيمم ، لان نفى الحرج من باب الرخصة لا العزيمة ، ولكن الاحوط ترك الاستعمال وعدم الاكتفاء به على فرضه فيتمم ايضاً انتهى .

واستشكل عليه كثير من المحشين وصرحوا بوجوب التيمم او بعدم ترك الاحتياط به **اقول** - قد ظهر لك مما ذكرنا سابقاً ان ادلة نفى الحرج وان لم تكن حاكمة على عمومات الاحكام الا انها مقدمة عليها لقوة دلالتها بالنسبة اليها فيخصص العمومات المثبتة للاحكام بها ، ومن الواضح انه لا دلالة لتلك العمومات عرفاً على اثبات امرين : الالتزام والمطلوبية ، حتى يرتفع احدهما ويبقى الاخر ، بل المستفاد منها حكم واحد اثباتاً ونفياً ؛ فاما ان يخص فينتقى من اصله ؛ واما ان يبقى بحاله ؛ ولا دخل له بمسألة عدم جواز بقاء الجنس من دون فصله ، فان ذلك مسألة عقلية والكلام هنا في دلالة لفظية بحسب متفاهم العرف . فالذي يقتضيه القاعدة الازلية هو نفى المشروعية رأساً

في موارد الحرج او الضرر او غيرهما مما يستلزم تخصيصاً في ادلة الاحكام .
وورودها في مقام الامتنان وان كان معلوماً لأريب فيه الا انه لا يقتضي ما ذكره
من نفى خصوص الالزام ؛ لما حققناه في بعض ابحاث قاعدة لأضر من ان الامتنان يجوز
ان يكون في اصل الحكم فلا يجب وجود ملاك في جزئيات موارد .

مثلا رفع اثر الاكراه بحديث الرفع يوجب بطلان البيع الحاصل عن اكراه
وان كان في هذا البيع منافع كثيرة للمكروه في بعض موارد الاكراه ، كما اذا كان
التمن اكثر من ثمن المثل باضعاف و كان لا يعلمه البائع المكروه ، فانه لا اشكال في
ان حديث الرفع من اظهر مصاديق ماورد مورد الامتنان ولكن الامتنان في رفع آثار
الاكراه انما يكون بنحو كلي عام ، لافي كل واحد واحد من مصاديقه وجزئياته .
فلو انكشف بعد بيع المكروه انه كان مشتملاً على منافع كثيرة له لم يكشف ذلك
عن صحة البيع المذكور من حيث ان رفع اثر هذا الاكراه مخالف للامتنان لما في مورد
من المنافع الهامة ؛ بل يتوقف على الاجازة اللاحقة بلا اشكال .

فالمعيار هو كون الحكم الكلي ؛ وهو رفع اثر الاكراه على نحو عام و بعنوان
ضرب قانون كلي ؛ امتناناً على المكلف وان كان بملاحظة بعض مصاديقه النادرة مخالفاً
له . وهكذا الكلام في باقى التسعة و كذا الحال في حجية كثير من الامارات الشرعية
كسوق المسلمين و ايديهم و غيرهما مما يستفاد من ادلتها او من قرائن خارجية ان حجيتها
انما هو من باب التوسعة على المكلفين وان الله قد من عليهم بذلك ، فان ذلك لا ينافي ثبوت
بعض التكاليف من ناحيتها عليهم احياناً بحيث لولاها لم يكن طريقاً الى اثباتها ، والحاصل
ان الامتنان بهذه الامور انما هو باعتبار مجموع الوقائع التي تشملها .

فورود عمومات نفى الحرج مورد الامتنان لا يصلح قرينة على صرفها عن ظاهرها من
نفى الاحكام الحرجية رأساً ، وجوباً كان او تحريماً او غيرهما ؛ فلا وجه للقول بنفى
خصوص الالزام في بعض موارد هامة بقاء اصل المحبوبة .

واما ما افاده في جواب المستشكل فهو بمنزلة قرينة اخرى لصرف عمومات
لأحرج عن نفى الجواز في موارد الاحكام الوجوبية الحرجية و انحصار مفادها في نفى

الوجوب وحاصله ببيان منا :

انا نعلم خارجاً أن الموضوع والغسل الحرجيين واشباههما لا يترتب عليهما أي مفسدة موجبة لنقصان ملاك المحبوبة فيها ، الا ان ايجابها لما كان موجباً للضيق والحرج على المكلفين رفعه الشارع منة عليهم مع وجود ملاكها فيها ؛ فعدم وجوبها ليس من ناحية عدم مقتضى بل من جهة ابتلائه بالمانع وهو ما اراده الشارع المقدس من الامتنان على هذه الامة ، ومن المعلوم ان هذا مانع عن الامر الالزامي دون غيره فوجود ملاك المطلوبة فيهما مع عدم المانع عن الامر غير الالزامي بها يكشف عن تعلق امر بها كذلك ، بل يكفي في صحتها وصحة قصد القرية بها مجرد وجود ملاك المحبوبة فيها ولولم يكشف عن تعلق امر بها .

ولكن يرد عليه ان دعوى العلم بعدم المفسدة فيها دعوى بلا بينة ولا برهان لاحتمال وجود بعض المفسد فيها بعد كونها حرجية ، ولا اقل من ان التكليف اذا كان حرجياً وثقيلاً على المكلفين اوجب كثرة المخالفة والعصيان وهي مفسدة عظيمة ولهذا ذهب بعضهم الى ان نفى الحرج لازم على الواجب الحكيم من باب وجوب اللطف فتأمل .

اضف الى ذلك ان تحمل الحرج وتكلف الفعل الحرجي ، بعدما من الله تعالى على عباده بنفيه ، رفض لما تصدق وما من به عليهم ويمكن ان يكون في هذا مفسدة ؛ كما ورد في باب عدم صحة التمام في مواطن القصر من التعليل بانه رد لتصدق الله على الامة مثل ما رواه ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ان الله عز وجل تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالتقصير والافطار ايسر احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه ؛ وفي معناه رواية اخرى رواها الصدوق في الخصال عن السكوني (١)

والغرض من ذلك كله ابداء احتمال وجود مفسدة في تحمل الحرج والاتباع بالتكليف الحرجية ؛ ومعه لا يصح دعوى القطع بعدم وجود مفسدة فيها وبقاء ذلك

المحبوبية على حالها ، ومن المعلوم ان مجرد الاحتمال كاف في المقام .
 واما مسألة جواز التيمم في الموارد التي ثبت بدليل نفى الجرح ففيها اشكال
 آخر مضافاً الى ما ذكرنا في الجميع ، وهو ان الاستفادة من ادلة تشريع
 التيمم والمركوز في اذهان المشرعة كون التيمم بدلاً طويلاً عن الوضوء
 والغسل ، لاعرضيا ، فلا يجتمعان في مورد . ومن المعلوم ان القول بالرخصة يستلزم
 كونهما في عرض واحد في الموارد التي ثبت جواز التيمم فيها بادلة نفى الجرح ، فيجوز
 في حال واحد التيمم والغسل او هو والوضوء والالتزام به مشكل جداً
 فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الاقوى بحسب ما يستفاد من ظاهر ادلة نفى الجرح
 كونه من باب العزيمة لا الرخصة ، كما فهمه الشيخ الاجل صاحب الجواهر وجعله امراً
 مفروضاً عنه ، فح لا يجوز تحمل الجرح و الاثتان بالفعل الجرحي ، و لو فعله لا
 يجتزى به .



التنبيه السادس

لا يخفى ان العسر والجرح يختلف باختلاف الاشخاص ، والحالات ، والامكنة ،
 والازمنة ، والظروف المختلفة ووجود الاسباب وعدمها الى غير ذلك
 فرب شيء يكون حرجياً بالنسبة الى شخص دون آخر ، كالضعيف دون القوى ،
 ورب شيء يختلف باختلاف حالات شخص واحد من القوة والضعف والصحة والمرض ،
 ورب شيء يكون عسراً وحرجياً في مكان دون آخر كتحصيل الماء في الصحارى الفقار
 دون الشاطيء ، او في زمان دون آخر كالحج بالنسبة الى بعض الناس في الازمنة السابقة
 دون زمانها هذا ، الى غير ذلك .

وحيث قد عرفت في التنبيه الثاني من هذه التنبيهات ان المعيار في هذا الباب هو الجرح
 الشخصي لا النوعي فاللازم ملاحظة جميع هذه الامور في الحكم بنفي التكليف ، و
 اما لوقلنا بان العبرة بالجرح النوعي فهل العبرة بنوع المكلفين في جميع الازمنة و

الامكنة على اختلافهم في الصنوف والحالات والظروف ، اوان العبرة بصنف منهم ؛ وما الدليل على تعيين صنف خاص وما المعيار في سعة دائرة هذا الصنف ؛ وقد عرفت سابقاً ان عدم وجود الضابطة لتشخيص ذلك احد الموهنات لهذا القول .

هذا آخر ما اردنا تحريره في هذه القاعدة المهمة المغفول ذكرها في كلمات الاصحاب ، مع استنادهم اليها في مختلف ابواب الفقه وتفرع فروع كثيرة عليها ؛ وقد بقي خبايا في زوايا يعثر عليها الخبير .



وقد وقع الفراغ منه يوم الاحد التاسع عشر من شهر شوال من سنة ١٣٨٢
وهنا نحن في فتنة عظيمة وحر شديد من تحامل الحكومة على رجال العلم والدين
الذابين عن حوزة الاسلام ولا سيما من تحاملهم على رواد العلم وطلابه بجامعة العلمية
الدينية بقم المشرفة ؛ وما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد .

اللهم اكشف عنها هذا البلاء، وادفع عنا الاعداء، اللهم اجعل لنا من بعد العسر يسراً،
ولا تحمل علينا اصرأ ، وصل على نبيك وآله الهادين

و يتلوه

الجزء الثاني

في قواعد خمس

١ - قاعدة اليد

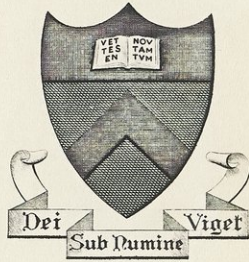
٢ - « الفراغ والتجاوز

٣ - « القرعة

٤ - « الميسور

٥ - « لاتعداد

Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 075631562